ORTEGA Y GASSETT

OBRAS COMPLETAS

TOMO I

1902-1916



Primero, de los nueve tomos, de la edición de la Revista de Occidente.

Lectulandia

José Ortega y Gasset

Tomo I (1902-1916)

Obras Completas de Ortega y Gasset - 1

ePub r1.0
Titivillus 07.10.17

José Ortega y Gasset, 1946
Diseño de cubierta: Piolin

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

NOTA A LA PRIMERA EDICIÓN

ESTA *edición de «Obras Completas» de José Ortega y Gasset —que ahora se reimprime— incluye multitud de artículos y ensayos, insertos en periódicos y revistas y no publicados hasta ahora en libros, además de prólogos, brindis y otras producciones que no aparecieron en las anteriores. Entre los artículos figuran muchos publicados en periódicos sin la firma del autor como editoriales o notas, según se hace constar al pie de cada uno. Puede decirse, pues, que en esta edición se halla* toda *la obra de José Ortega y Gasset hasta el día publicada —desde que en 1902, a los diecinueve años, da a la Prensa su primer ensayo.*

Hemos tratado de seguir en estos tomos el orden cronológico en la mayor medida posible. Al orden cronológico riguroso se oponían varias dificultades, puesto que muchos artículos y ensayos publicados primeramente en periódicos y revistas han sido incluidos después por el autor en libros. Desprenderlos de estos sería deshacer la estructura y consistencia de los libros que son siempre los títulos que se citan; quiere decirse, que sólo damos por separado y por orden de fecha los que no habían sido recogidos anteriormente en algún volumen. Por otra parte, libros y artículos han sido separados en dos grupos: el primero comprende los de tema filosófico, científico o literario; el segundo, todos los demás. Éstos quedan reservados para los tomos posteriores al VI, que, por ahora, cerrará esta recopilación[1].

Los libros se colocan en el lugar correspondiente a la fecha de su primera edición, salvo los ocho tomos de El Espectador, *que van juntos a partir del primero.*

Además de los índices particulares de cada tomo, insertaremos en el último volumen uno alfabético de nombres propios citados, y otro, también alfabético, de temas tratados.

LOS EDITORES

ARTÍCULOS

(1902-1913)

GLOSAS

GLOSA.—Nota o reparo que se pone en las cuentas a una o variéis partidas de ellas.

DE LA CRÍTICA PERSONAL

HABLABA ayer con un amigo mío, uno de esos hombres admirables que se dedican seriamente a la caza de la verdad, que quieren respirar certezas metafísicas: un pobre hombre.

—¿Ha leído usted —me dijo— la crítica que hace Fulano de la obra Tal?

—La he leído, señor de mi ánima; es deliciosa.

—¡Deliciosa!… ¿Dice usted que deliciosa?… ¿Pero es posible que sea lícito escribir cosas tales? ¿Porque a él le aburra nuestro teatro clásico, ese teatro, etc.? ¿Y la imparcialidad de la crítica?

Le dejé pasar, y no le contesté. Si hubiera roto su creencia en la imparcialidad, sólo habría conseguido hacerle verter unas lágrimas sobre el nuevo ídolo muerto. Es un hombre que se alimenta de carnes *indudables*.

La crítica ha de ser imparcial, Veamos, veamos…

¿Qué es la imparcialidad? Serenidad, frialdad ante las cosas y ante los hechos. ¿Qué es crítica? Clavar en la frente de las cosas y de los hechos un punzón blanco o un punzón negro; arrastrarlos al lado de lo malo o al lado de lo bueno, Siempre clavar, siempre arrastrar.

Detrás de cada cosa, de cada hecho, hay el creador de la cosa, el autor del hecho. Si él ha pasado, ocuparán su puesto los hijos, los discípulos, los representantes. Si han muerto los hijos, los discípulos, los representantes, el hecho, la cosa ha muerto también.

En tanto que haya alguien que crea en una idea, la idea vive. Si una pasión antigua, un odio añejo vibra aún en algún músculo, la pasión, el odio, alentarán todavía.

Los Troyanos y los Aqueos pelearon rudamente sobre Ilion: sus hijos combatieron sobre sus memorias. ¿Quién se ocupa hoy de los Troyanos fuertes y de los Griegos bien armados?

Víctor Hugo y Ponsard maldijeron el uno del otro; sus discípulos se mostraban los puños.

¡Víctor Hugo! ¡Ponsard! El uno ha sido «la campana gorda de la poesía lírica»; el otro elaboraba «camafeos-antiguos-modernos». Nada más.

No hablo, por lo tanto, de las religiones muertas, de los dioses que traspusieron con sus credos bajo el brazo. Hablo de la crítica que discierne entre cosas que viven.

Ahora bien: ¿creen ustedes que la vida se deja taladrar y arrastrar sin lucha?

El crítico ha de luchar. La crítica es una lucha. ¿Cómo no se ha de descomponer el vestido? ¿Cómo puede flotar la serenidad sobre la lucha?

Pero mirando al trasluz la palabra imparcialidad, quiere decir *impersonalidad*. Ser impersonal es salirse fuera de sí mismo, hacer una escapada de la vida, sustraerse a la ley de gravedad sentimental.

De tal suerte —dicen— se podrá ser justo.

¡Justo! ¡Justicia! Es cierto; cada individuo es la suma de elementos comunes y elementos diferenciadores. Estos últimos son los que hacen de un individuo tal individuo. Para ser justo es preciso alejar de sí mismo esos elementos diferenciadores que son la personalidad. Si no se extirpan, si no se suspenden al menos, no se podrá ser justo.

Es, pues, la justicia un gran cuento chino. Abandone el hombre lo que hace de él tal hombre y pasará instantáneamente a ser el *homo*. Se irá a posar en una definición de Santo Tomás como un pájaro sombrío o habrá de guarecerse en el Museo Zoológico, en aquella anaquelería medio oculta, en cuyo frontis se lee: «Lemuriano distinguido».

Desde allí puede hablar Su Justicia.

Los bedeles asomarán sus rostros de gravedad burlesca y exclamarán: ¿Quién gruñe ahí dentro?

De modo, señores míos, que justicia es un error de perspectiva, es mirar las cosas de lejos, del otro lado de la vida. Pero ¿es posible salirse de la vida?

Tal vez —diría mi amigo, aquel amigo adorable—, tal vez no se logre ser justo; mas no mezcle el crítico en sus afirmaciones o negaciones, sus odios o simpatías propias. Sea, al menos, impersonal.

Hay dos maneras de hacer crítica impersonal: la de Taine y la de Sarcey —*el rhetor* apolíneo y el burgués, buen padre de familia.

La primera es la crítica objetiva.

«Taine —dice Brunetière— no ha trabajado toda su vida en otra cosa que en

buscar el fundamento objetivo al juicio crítico».

Construir el escantillón de la estética, el diapasón normal de la belleza; he aquí el empeño.

Taine fabrica una escala de valores; según ella, todo es bueno, todo cabe en la simpatía crítica, una simpatía panteística, a lo Jorge Sand. Lo mejor y lo bonísimo son de un valor filosófico irreal; el arte se escapa alegremente a través de esa red lógica como el agua de una canastilla. «La teoría crítica de Taine —afirma Barbey d'Aurevilly— es, en suma, la muerte de toda crítica».

Tuvo razón Sainte-Beuve al escribir que el potente *normalien* debió titular su *Historia de la Literatura Inglesa*, «Historia de Inglaterra por la Literatura».

* * *

Pero hay otro modo crítico: a la Sarcey.

La influencia de la personalidad en la crítica es deplorable: hay que ser impersonal, es decir, hay que afirmar lo que la mayoría afirme; hay que negar lo que la minoría niegue.

¡El hombre lúgubre de las multitudes, que vio Poe, haciendo crítica!

¿Qué acontece? En fin de cuentas, el procedimiento se reduce a sustituir las influencias personales, el determinismo individual, a las influencias de la masa. La multitud como turba, como *foule*, es impersonal por suma de abdicaciones, involuntaria, torpe como un animal primitivo.

Montesquieu bataneaba graciosamente la ley de las mayorías. ¿Se adopta la decisión de ocho individuos en contra de la de dos? ¡Grave error! Entre ocho caben verosímilmente más necios que entre dos.

Son curiosos los resultados de la psicología de las multitudes.

La observación es vieja. Los hombres de criterio delicado, al formar parte de un público, pierden sus bellas cualidades. De suerte, que una multitud de cien individuos formando un público es inferior a la suma de esas cien intelectualidades separadas.

«En el teatro —dice Nietzsche— no se es honrado sino en cuanto masa; en cuanto individuo se miente, se miente uno a sí mismo. Cuando se va al teatro, se deja uno a sí mismo en casa, se renuncia al derecho de hablar y de escoger, se renuncia al gusto propio y aun a la misma bravura tal como se posee y se ejerce frente a Dios y los hombres, entre los propios cuatro muros».

Pero es más; la crítica impersonal ni aun consigue la atención de esa misma multitud, cuyo fallo expresa y formula; no hiende el cerebro plúmbeo de la multitud.

¿Por qué? Sencillamente, porque ésta no se reconoce. La masa, por ser impersonal, no tiene la memoria de su propia identidad en virtud de la cual el individuo se reconoce hoy como el mismo de ayer. Es decir: aquella opinión no es la opinión de la multitud. Tampoco es la del crítico; ha abdicado. El creador del juicio ha desaparecido misteriosamente, el autor no se puede presentar.

Y ¿qué valor tiene hoy, después de la gran matanza de misterios, qué valor tiene una acción, cuyo autor no se presenta?

La *gente* necesita al cabo una razón social garantizada de capital fuerte. Esta es la personalidad, la voluntad de potencia.

La serie innúmera de ceros que forma la masa sigue a la unidad que le da valor. Tras ella se agrupan sus elementos redondos y vacíos.

Se lee en *Aurora*: «Todo cambio intentado sobre esa cosa abstracta, el *hombre, homo*, por los juicios de individualidades poderosas, produce un efecto extraordinario e insensato sobre el gran número».

Esto es un hecho.

Alejarse de las cosas para comprenderlas es lo que se llama presbicia. Hay que salir a su encuentro y chocar con ellas. ¿Quién conocerá su fuerza como el que entre en lid con las cosas? Él dirá a los sentados en la gradería: ¡Bien por mi vida, bien pica! ¡Es una coraza vacía, sacudidla y haced de ella sonajeros!

Hay que ser personalísimo en la crítica si se han de crear afirmaciones o negaciones poderosas; personal, fuerte y buen justador Así, las palabras son creídas; así se hacen rebotar en el tiempo y en el espacio los grandes amores y los grandes odios.

¡Ah! Lo había olvidado. También hay que ser sincero.

«El héroe, es decir, el hombre a quien siguen otros hombres —dice Carlyle—, fue siempre sincero, primera condición de su ser».

Por lo demás, la justicia es una divinidad tan aburrida, de un culto tan poco ameno…

* * *

«Danos una ley», clamaban las tribus hebreas en el desierto «sonoro y rosado». «Danos una ley», clamaban circundando a Moisés. El hombre fuerte vio las líneas ondulantes de cabezas, contempló a los hebreos que suplicaban y les dio una ley.

Es la conseja antigua y perdurable. Los pueblos son siempre pobres enfermos de la voluntad y no creen en sí mismos.

Esa creencia es necesaria para la vida y la buscan fuera.

La historia va mostrando grandes cuadros de imploraciones, pueblos que piden una ley, un canto, una leyenda; turbas dolientes y miserables que buscan con los ojos la serpiente de bronce.

—¿Quién nos dará la ley? —se dicen— . ¿Nosotros mismos? Y ¿quiénes somos nosotros? No lo sabemos. ¿Quién nos dirá qué cosa somos nosotros?

Allá abajo se pasean uno a uno, varios hombres de ceños misteriosos y pupilas ardientes. Se cruzan y se miran con rencor.

El pueblo continúa: Nosotros no nos podemos ver, tal vez alguno de aquéllos nos vea.

El pueblo se fracciona; cada grupo se acerca a uno de los hombres que pasean solos y le pregunta:

—Dínoslo si lo sabes. ¿Quiénes somos?

Aquellos hombres ceñudos dan respuestas diversas. Cada grupo cree en una respuesta y alguno de los definidores es ahorcado.

Aún no han logrado ponerse de acuerdo ni los hombres ceñudos, ni los pueblos creyentes.

Aquí termina la parábola.

Moraleja: no se puede hacer crítica a bragas enjutas.

Es muy fácil a las gentes asociar las ideas; es muy fácil dar a las palabras sentido y valor morales.

¡Qué difícil es la disociación!

¿Cuándo verán en el *apasionamiento* algo magnífico y bueno?

—Paradojas —prorrumpen.

Todos los hombres se juzgan capaces de pasión; ignoran que las pasiones son dolores inmensos, purificantes…

También ríen.

Vida Nueva, 1 de diciembre de 1902.

LA «SONATA DE ESTÍO» DE DON RAMÓN DEL VALLE-INCLÁN

HAY hombres que trascienden a épocas antiguas. De algunos podría decirse el momento en que debieran haber nacido y decirse que son *hombres Luis XV*, que son *hombres Imperio*, que son *hombres «antiguo régimen»*. Taine muestra a Napoleón como un hombre de Plutarco. Don Juan Valera es del siglo XVIII; tiene la fría malignidad de los enciclopedistas y su noble manera de decir. Son espíritus que parecen forjados en otras edades, almas que retrotraen al tiempo muerto y le hacen vivir de nuevo a nuestros ojos mejor que una historia. Tienen estos hombres de milagro el encanto de las cosas pasadas y el atractivo de una preciosa falsificación. Don Ramón del Valle-Inclán es un hombre «Renacimiento». La lectura de sus libros hace pensar en aquellos nombres y en aquellos grandes días de la historia humana.

Acabo de leer *Sonata de estío* y creyera a su autor un varón musculoso, amplio de miembros, de frente carnosa, grueso como un Borgia y rebosando instintos crueles: alguien que ha de entretener sus ocios en retorcer una barra de acero, o en romper de un puñetazo una herradura, según cuentan del hijo de Alejandro VI. Por esas páginas, los amores y los odios camales andan sueltos, toman bellas posturas y fácilmente logran su empeño. Así debieron ser Benvenuto y el Aretino. Aquellos esforzados héroes del *risorgimento* sabían dar un sabor de galante malicia a sus narraciones tremebundas. Pero el autor de ese libro no se parece en nada a estos soberbios ejemplares de la humanidad: es delgado, inverosímilmente delgado, con largas barbas de misteriosos reflejos morados, sobre las que se destapan irnos magníficos quevedos de concha.

Tiene, sin embargo, D. Ramón del Valle-Inclán prendidos sus amores en las cosas más opuestas a esa moral enemiga de todo atrevimiento que va empapando los corazones humanos, esa triste moral inglesa, un poco sensiblera, tal vez, pero útil para los usos de la vida y la marcha tranquila de la república En *Sonata de estío* el marqués de Bradomín, aquel Don Juan feo, católico y sentimental, tiene amores con una criolla de bellos ojos, que cometió en su vida «el magnífico pecado de las tragedias antiguas». Rápidamente, como un gaucho a galope por el horizonte, cruza la relación, henchida la conciencia de asesinatos, un ladrón mejicano, un «Juan de Guzmán que tenía la cabeza pregonada, aquella magnífica cabeza de aventurero español». «En el siglo XVI hubiera conquistado su real ejecutoria de hidalguía peleando bajo las banderas de Hernán Cortés… Sus sangrientas hazañas son las hazañas que en otro tiempo hicieron florecer las epopeyas. Hoy sólo de tarde en tarde

alcanzan tan alta soberanía, porque las almas son cada vez menos ardientes, menos impetuosas, menos fuertes». Valle-Inclán, al evocar los hombres de Maquiavelo, no se contenta con el ditirambo y llega hasta la ternura.

Yo quiero creer que el Sr. Valle-Inclán advierta en ocasiones cómo le brincan en el pecho ansias de vida libre e instintiva y hasta deseos de verter la «cantarella», el veneno de los Borgia, en los manjares de algún banquete; pero ante el espectro rígido de los códigos, resuelve, con muy buen acuerdo, amar tan sólo aquellos tiempos y aquellos héroes como una tradición familiar. Por un fenómeno de alquimia espiritual, el autor de *Sonata de estío*, alma del *quattrocento*, se convierte en un diletante del Renacimiento, y así aquellos ideales aparecen como exacerbados en un culto amanerado y vicioso. ¡Es la triste suerte de los hombres *inactuales*! Zarathustra, como temperamento, no ha sido sino un diletante del individualismo en estos pobres tiempos de democracia.

Pero aún hay más rasgos en el Sr. Valle-Inclán que hacen de él artista raro, flor de otras latitudes históricas.

Hoy todos somos tristes: unos tienen la tristeza ornada de sonrisas buenas, otros son quejumbrosos y fatídicos hasta ponernos el corazón en un puño; pero es un hecho que el pesimismo juega con nosotros como un bufón macabro. La literatura francesa naturalista ha sido una queja prolongada, un salmo lamentoso para los desheredados. Dickens llora por los pobres de espíritu. Los novelistas rusos no presentan sino harapos, hambre e ignominias. El arte que comenzó danzando, se ha tornado hosco y regañón, y contribuye harto a amargamos la pésima existencia de neurasténicos. Los artistas, presintiendo acaso un crepúsculo en su historia, se han vuelto ingratos y amenazadores como profetas que se alejan. Todas las dificultades de la lucha por la existencia han asaltado la fantasía de los escritores y han ganado derecho de ciudadanía en la creación literaria. La novela moderna, desde Balzac, gran deudor, es la vida nerviosa y enferma de la falta de dinero, de la falta de voluntad, de la falta de belleza, de la falta de sanidad corporal o de la falta de esos otros aditamentos morales, como el honor y el buen sentido. Es la literatura de los defectos.

La literatura del Sr. Valle-Inclán, por el contrario, es ágil, sin trascendencia, bella como las cosas inútiles, regocijada aun en sus mujeres pálidas y en sus moribundas; galante como una charla de Versalles, llena de poderío amoroso y caballeresco, y no digo *tónica y reconstituyente*, porque no estaría bien. Los personajes de *Sonata de estío* no tienen que luchar con los pequeños inconvenientes que para gozar de la vida a fauces anchas son las severas y arrugadas consejas de la moral contemporánea, y así su lectura es amable y da al ánimo solaz y recreo. En estas ficciones bien halladas descansan los nervios de la tristeza circundante.

Es muy de admirar hoy tan regocijada disposición de espíritu. No ver sino fuertes y atrevidos brazos, sino amores magníficos en este país de las tristezas, es algo heteróclito y nada frecuente.

Yo andaba estos días buscando a ello explicación, y leyendo un libro de cubierta

amarilla anoté en el cuadernito por mí dedicado a tales usos que Anatole France dice de Banville: «Es acaso de todos los poetas el que menos ha pensado en la naturaleza de las cosas y en la condición de los seres. Formado su optimismo de una absoluta ignorancia de las leyes universales, era inalterable y perfecto. Ni por un momento el amargor de la vida y de la muerte ascendió a los labios de este gentil asociador de palabras». Sólo así se comprende que hable el Sr. Valle-Inclán de lo que habla en unos tiempos tan anémicos y reglamentarios que ni aun alientos quedan para los grandes vicios y los crímenes grandes.

Sí: el autor de las *Memorias del Marqués de Bradomín* es un hombre de otros siglos, una piedra de otros períodos geológicos que ha quedado olvidada sobre el haz de la tierra, solitaria e inútil a las aplicaciones de la industria.

Y no sólo aparece de esta suerte en su concepción o *no concepción* moral de los hombres, sino también en su arte, que tiene mayor semejanza con la de un orfebre que con la de un literato, tal y como por acá es la literatura: a veces nubla sus páginas el preciosismo. Pero, sobre todo, es un arte exquisito y perfecto: vigila el artista dentro de su espíritu, con la solicitud de las vírgenes prudentes, aquella primera lámpara de que habla Ruskin: la lámpara, digo, del sacrificio.

Parece que existieron épocas de decadencia en que un pueblo heredero de cultura sorprendente y enorme, ebrio de perfección y de refinamiento, enfermo, acaso, de megalomanía como toda degeneración aristocrática, se mostró dispuesto a renunciar los goces sólitos y tranquilos y aun las cosas necesarias por construir obras de maravilla, y así sacrificaba sus riquezas y sus vidas en aras de la magnificencia. Este es el espíritu de sacrificio: aquel espíritu de furibundos anhelos estéticos no se cuidaba de que una parte de la ornamentación hubiera de estar más o menos alejada de la vista para construirla de maderas y metales ricos y completar en ella una igual labor lenta y acabada.

¡Cuán lejos estos tiempos en que un artífice volcaba su vida, una intensa vida de pasiones y belleza, sobre lo más oculto de una cúpula augusta y perdurable! Raros y extravagantes son hoy tales artífices.

Parece que en el siglo XIX se inspiraban las obras de nuestros autores, más que en un arte sincero, espontáneo, en pragmáticas oratorias y en hábiles perspectivas de escenógrafo. Como la creación bella no era ya una necesidad expansiva, un lujo de fuerzas, un exceso de idealismo, de fortaleza espiritual, sino un oficio, un medio de vida reconocido, estudiado, socialmente estatuido, se comenzó a escribir para ganar lectores.

Cambiado el fin de la elaboración literaria, cambió el origen, y viceversa. Se escribía para ganar; se ganaba, es natural, tanto más cuanto mayor número de ciudadanos leyera lo escrito. El compositor lograba esto halagando a la mayoría de los hombres, «sirviéndoles un ideal», que diría Unamuno, deseado por ellos, mas previamente creado por el público. Y ello servido fácilmente, popularmente. Ya no hubo quien adornara sus puños de encajes, como cuentan que hacía para escribir

Buffon. El gran estilo había muerto. ¿Quién iba a detenerse en reflexionar un cuarto de hora sobre la colocación de un adjetivo a la zaga de un sustantivo? Flaubert y Stendhal: un hombre rico y aficionado, y un desdeñoso, de pluma inactual.

«Toda la literatura del siglo pasado —dice Remigio de Gourmont— responde harto perfectamente a las tendencias naturales de una civilización democrática; ni Chateaubriand, ni Víctor Hugo pudieron romper la ley orgánica que precipita al rebaño en la pradera verdegueante donde la hierba crece y donde sólo habrá polvo cuando pase el rebaño. Muy pronto se juzgó inútil cultivar un paisaje destinado a las devastaciones populares, y hubo una literatura sin estilo, como hay anchos caminos sin hierba, sin sombra y sin fuentes».

No seré yo, ciertamente, quien afirme aquí, al pasar, que esté bien muerto el «bello estilo», ni quien llore ese cesáreo cadáver. Es asunto de más larga disquisición, y para disputar sobre él sería preciso escamondar previamente y con cuidado la significación y la comprensión de unos cuantos vocablos a que se han pegado muchas vanas ideas.

Y, dicho esto, continúo:

El democratismo no ha logrado escalar el alma rezagada algunos siglos del Sr. Valle-Inclán. Sordo, hasta ahora al menos, al rumor de la vida próxima, aún adora los escudos familiares que evocan leyendas hidalgas, los hombres solos que hacen huir, como Ignacio de Loyola, una calle de soldados, y desprecian a los villanos y a las leyes; guarda en la memoria un recuerdo deslumbrante de trajes riquísimos y brilladores, de joyas históricas y valoradas en ciudades, de posturas heroicas, de largos apellidos sonoros que son como crónicas, de toda la tramoya, en fin, soberbia, cuantiosa y archivada de la edad aristocrática. Y toda esa balumba de sentimientos de casta y de visiones orgullosas corre por su estilo y le presta andares nobilísimos de cantor de decadencias.

«La niña Chole tenía esas bellas actitudes de ídolo, esa quietud estática y sagrada de la raza maya, raza tan antigua, tan noble, tan misteriosa, que parece haber emigrado del fondo de la Asiria…» Y cuando decide Bradomín viajar hacia México: «Yo sentía levantarse en mi alma, como un encanto homérico, la tradición aventurera y noble de todo mi linaje. Uno de mis antepasados, Gonzalo de Sandoval, había fundado en aquellas tierras el reino de Nueva Galicia; otro había sido inquisidor general, y todavía el marqués de Bradomín conservaba allí los restos de un mayorazgo, deshecho entre legajos de un pleito…» «Cautiva el alma de religiosa emoción, contemplé la abrasada playa donde desembarcaron, antes que pueblo alguno de la vieja Europa, los aventureros españoles hijos de Alarico el Bárbaro y de Tarik el Moro». Son estos párrafos de decadentismo clasicista, perlas prodigiosamente contrahechas.

Páginas hay en *Sonata de estío* que habrán costado a su autor más de una semana de bregar con las palabras y darles mil vueltas. Ha trabajado mucho, sin duda, para conocer el procedimiento de composición que da la mayor intensidad y fuerza de

representación a los adjetivos. Valle-Inclán los ama sincera y profundamente; por algunos muestra un verdadero culto y los maneja con sensualidad, colocándolos unas veces antes y otras después del sustantivo, no por mero querer, sino porque en aquella postura, y no en otra, rinden toda su capacidad expresiva y aparecen en todo su relieve: los baraja, los multiplica y los acaricia. «El capitán de los plateados tenía el gesto *dominador y galán*…» En *Beatriz* se lee: «La mano *atenazada y flaca* del capellán levantó el blasonado cortinón…» «Beatriz suspiró sin abrir los ojos. Sus manos quedaron sobre la colcha: eran *pálidas, blancas, ideales y transparentes a la luz*». Y en *Sonata de otoño*: «Se exhalaba del fondo del armario una fragancia *delicada y antigua*». ¡Bella frase empolvada que parece salir revolando de entre los bucles de una peluca blanca!…

Este placer de unir palabras nuevamente o de una nueva guisa, es el elemento último y el dominante; de aquí que con frecuencia se amanere su estilo; pero, también de aquí, nace una renovación del léxico castellano y una valoración precisa de los vocablos.

Incuba las imágenes tenazmente para hacerlas novísimas: «La luna derramaba su luz lejana e ideal como un milagro». En otra ocasión habla de las conchas prendidas en la esclavina de un peregrino «que tienen la pátina de las oraciones antiguas», y de un «dorado rayo del ocaso que atraviesa el follaje triunfante, luminoso y ardiente como la lanza de un arcángel».

En esto de las comparaciones es muy curioso observar la influencia de los autores extraños sobre el Sr. Valle-Inclán, sin que esto sea negar que hayan influido de otros varios modos. La prosa clásica idolatrada ha sido poco amiga de esas asimilaciones, de esos acercamientos concisos y rápidos, y fiel a la tradición romana, ha preferido ciertas comparaciones casi alegóricas. Se recorren páginas y páginas de los *Escudero Marcos*, de los *Guzrnán de Alfarache*, libros eriales de nuestra literatura, sin que sea posible cortar la flor de una imagen. Por otra parte, la comparación genuinamente castellana, la que tiene abolengo en los clásicos y que aún perdura en los escritores nuestros del siglo pasado, es una comparación integral de toda la idea primera que se casa con toda otra idea segunda.

La razón de esa ingenuidad no osaré decirla, porque aún suena mal a muchos oídos que se diga: las comparaciones castellanas son integrales, porque nuestra literatura, y más aún nuestra lengua, han sido *principalmente* oratorias, retóricas. Como esto desagrada un poco y no es piadoso desagradar a conciencia, no he de decirlo.

Pues bien; el Sr. Valle-Inclán cuaja sus párrafos de semejanzas y emplea casi exclusivamente imágenes unilaterales, es decir, imágenes que nacen, no de toda la idea, sino de uno de sus lados o aristas. De un molinero que adelanta por un zaguán se lee que es «alegre y picaresco como un libro de antiguos decires»; del seno de Beatriz, que «es de blancura eucarística»; y en otro lugar: «Largos y penetrantes alaridos llegaban al salón desde el fondo misterioso del palacio: agitaban la

oscuridad, palpitaban en el silencio como las alas del murciélago Lucifer…» Esta faena de unir ideas muy distantes por un hilo tenue, no la ha aprendido de juro el Sr. Valle-Inclán en los escritores castellanos: es arte extranjero, y en nuestra tierra son raros quienes tuvieron tales inspiraciones.

En ese estilo precioso, que se repite con cierta dulce monotonía, que desprende un vaho de cosas sugeridas, presenta sus personajes y dibuja sus escenas el autor de estas *Memorias Amables*.

¡Los personajes!… Después de lo que al comenzar he dicho, fácil es suponerlos… Hombres galantes, altivos, audaces, que derrumban corazones y doncelleces, que pelean y desdeñan, amigos de considerar los sucesos de sus vidas con cierta fácil filosofía petulante… Villanos humildes, aduladores, de rostro castizo y hablar antiguo… Clérigos y frailes campanudos y mujeriegos: toda una galería de hombres de aventura, tomados en una tercera parte de sus fisonomías de conocimientos del autor, y en las otras dos de los cronistas de India, de las Memorias de Casanova y Benvenuto y de las novelas picarescas. Las mujeres suelen ser o rubias, débiles, asustadizas, supersticiosas y sin voluntad, que se entreguen absorbidas por la fortaleza y gallardía de un hombre, o damas del «Renacimiento», de magnífica hermosura, ardientes y sin escrúpulos.

Tales son las figuras: entre ellas las hay inolvidables, soberbiamente acuñadas. Aquel D. Juan Manuel, tío de Bradomín y señor del Pazo de Lantañón, es un último señor feudal que se queda prendido por siempre en la memoria del lector.

No hay ningún ser vulgar en estas novelas y en estos cuentos; todos son atroces: o atrozmente sencillos o atrozmente voluntarios. Ese hombre-medio de la literatura naturalista y democrática no podía encajar con sus pequeños deseos y su parda vida entre vistosos y pintorescos caracteres.

Lo pintoresco: he ahí la fuerza principal de las páginas que glosamos. Valle-Inclán corre desalado a la caza de lo pintoresco en sus composiciones. Es el eje de su producción: me dicen que también lo es de su vida, y yo lo creo.

Para poder atrapar esa postura graciosa y amena de las cosas y de las personas hace falta haber vivido bastante, haber huroneado en muchos rincones y —¿quién sabe?— tal vez haber tenido poco amor al hogar y haber dado muchos bandazos por esos curiosísimos mundos. Yo pienso en ocasiones por qué causa lo pintoresco estará desterrado de la literatura diplomática. Pienso esto cuando leo los libros fríos y correctos de algunos escritores nuevos del Ministerio de Estado que alienta y ampara el alma de D. Juan Valera, ese *Dios-Pan* sonriente y ciego que perdura en el yermo jardín de nuestras bellas letras como la estatua blanca y rota de una deidad gentílica.

Para lograr eso, que es como un anecdotismo de rasgos más que de frases, hace falta haber vivido, como para ungir de emoción a las palabras hace falta haber sufrido. Sé de un amigo mío que era mozo, feliz y literato, y pensaba esto que yo ahora pienso: sabía que cultivar su espíritu para el arte no era sólo leer y anotar; que era preciso el Dolor que nos hace tan humanos. Y yo veía a aquel ingenuo muchacho

correr tras el Dolor de un modo insensato, y el Dolor esquivarle de un modo desesperante. ¿No es curiosa esta nueva manera de Don Quijote?

Perdónese la escapada a recuerdos personales. He asociado la memoria de un amigo mío que quería, como Dickens, emocionar, con D. Ramón del Valle-Inclán, que no emociona ni quiere. Sólo en *Malpocado*, unas cuantas líneas definitivas conmueven al lector. El resto de la obra es inhumanamente seco de lágrimas. Compone de suerte que no hay en ella nada de fresco sentimentalismo, ninguna página libre a una inspiración de última hora. El artista oculta celosamente las amarguras y las desgracias del hombre: hay un exceso de arte en ese escritor. Llega a desagradar como un señor que no se descuida nunca en el abandono de la pasión, del cansancio o del hastío.

Tal es el autor de las *Memorias del Marqués de Bradomín*.

Estilista original y al mismo tiempo adorador de la lengua patria, adorador hasta el fetichismo; inventor de las ficciones novelescas con más raíces en una humanidad histórica que en la actual. Enemigo de toda trascendencia, nudo artista y trabajado creador de nuevas asociaciones de palabras. Y estos rasgos pronunciados hasta la exageración, hasta el amaneramiento. Por eso, como todo carácter excesivamente marcado y exclusivo, como todo intenso cultivador de un pequeño jardín, Valle-Inclán tiene muchos imitadores. Algunos han confundido o asemejado su arte con el de Rubén Darío, y entre ambos y los simbolistas franceses han ayudado a escribir a un número considerable de poetas y prosadores que hablan casi lo mismo irnos que otros y en una lengua retorcida, pobre e inaguantable. Y ese trabajo, de ardiente pelear con las palabras castellanas para realzar las gastadas y pulir las toscas y animar las inexpresivas, ha resultado en lugar de utilísimo, perjudicial.

Si el Sr. Valle-Inclán agrandara sus cuadros ganaría el estilo en sobriedad, perdería ese enfermismo imaginario y musical, ese preciosismo que a veces empalaga, pero casi siempre embelesa. Hoy es un escritor personalísimo e interesante; entonces sería un gran escritor, un maestro de escritores. Pero hasta entonces, ¡por Baco!, seguirle es pecaminoso y nocivo.

Confieso, por mi parte, aunque esta confesión carezca de todo interés, que es de nuestros autores contemporáneos uno de los que leo con más encanto y con mayor atención. Creo que enseña mejor que otro alguno ciertas sabidurías de química fraseológica. ¡Pero cuánto me regocijaré el día que abra un libro nuevo del Sr. Valle-Inclán sin tropezar con «princesas rubias que hilan en ruecas de cristal», ni ladrones gloriosos, ni inútiles incestos! Cuando haya concluido la lectura de ese libro probable y dando placentero sobre él unas palmaditas, exclamaré: «He aquí que D. Ramón del Valle-Inclán se deja de bernardinas y nos cuenta cosas *humanas, harto humanas* en su estilo noble de escritor bien nacido».

La Lectura, febrero 1904.

EL POETA DEL MISTERIO

SI se ha de ir a escuchar y a ver un drama de Maeterlinck con el mismo estado de alma que llevamos de ordinario al teatro, más vale quedarse en casa: las palabras de esos personajes pasarían escurriendo sobre nosotros, marmorizados, endurecidos por los choques groseros de la vida. Es preciso prepararse para oír «Joycelle», «Aglavaine et Selysette» y «La intrusa», recoger el espíritu disperso y debilitado, colocarse más allá de la vida momentánea: acaso cierto refinado gustador de las bellezas leería antes algunos capítulos de Santa Teresa, Novalis, Taulero o Ruysbrocho, algunas de esas páginas que hacen vibrar el cerebro y nos recluyen dentro de nosotros mismos.

Vamos a visitar un mundo desconocido, del cual, en ocasiones, hemos logrado atisbos; en los momentos de angustia o de alegría ingente, cuando los nervios aguzan su sensibilidad y percibiríamos el ruido de una hoja que cae de un árbol a gran distancia de nosotros.

La ciencia moderna habla de telepatía, de sugestión, de fluido simpático, de fakirismo, de fenómenos histéricos… Todos esos son nombres desgarbados de fuerzas y de acciones extrañas que, a lo mejor, se muestran en la vida rodeadas de la incomprensibilidad del milagro. Hay quien las llama algunas veces «corazonadas». Vamos por la calle y súbitamente se encarama entre nuestros pensamientos el recuerdo de alguien a quien no hemos visto hace mucho y cuya existencia no nos preocupó jamás. ¿Por qué ese salto inmotivado de un recuerdo? Seguimos andando y a los pocos pasos nos detenemos: ese «alguien» ha aparecido frente a nosotros, al volver una esquina. ¿Quién no se ha dicho en alguna ocasión: «Hoy me va a ocurrir algo triste? ¿Qué? No sé qué ni de dónde vendrá, pero algo triste me amenaza».

A veces nos hallamos inquietos, con exceso de clarividencia y una agudeza de la fantasía que es como pesadilla a ojos abiertos de formas absolutamente inconcretas; sentimos excitaciones que responden a choques de nuestra alma con los «cuerpos» de las ideas más vagas, de manera muy semejante a las excitaciones físicas: hay en nuestro espíritu turbación inmotivada, ansiedad, que es como la espera de «algo» grande que va a llegar, que ya llega, que se acerca trepidando… «Algo, algo»: es la única palabra para decir esta cosa ignota e indeterminada que flota sobre nosotros, porque es la única palabra que afirma existencia, sin marcar límites, sin poner un nombre.

Mil cosas pasan en nuestro derredor que no acertamos a explicar: nos envuelve lo desconocido. Podrá la agitación y el ruido de la vida cotidiana acallar esas voces indistintas que nos llegan no se sabe de dónde, porque en esa existencia atropellada y

resonante hasta nos olvidamos de nosotros mismos y no oímos nuestras más íntimas ideaciones; pero en cuanto nos quedamos solos se erguirá a nuestro lado el «misterio», como un compañero sombrío, mudo, que ignoramos de dónde viene y hace camino con nosotros. Aunque cultivemos el escepticismo más perfecto, aunque empapemos los sentidos en todos los placeres, aunque cerremos a fuerza de razonamiento las ventanas de nuestro interior, el «misterio» nos acosará, nos atormentará, murmurará en derredor como un enjambre de abejas invisibles, y en el paroxismo del sufrimiento o del gocé notaremos una llamada, una sugestión que nos da una noticia, que nos recuerda, que nos previene que va a pasar algo.

¿Quién podrá negar la existencia de ese misterio que va dentro de nosotros, a nuestro lado? Mérimée, tal vez el hombre más frío, más pausado, menos propenso por su alma rígida y su materialismo a admitir este más allá de la conciencia, si bien sonriendo, pregunta: «¿Qué demonio de lengua se habla en sueños cuando se habla una lengua que no entiende uno?» Existen provincias de misterio en nuestra alma y en nuestro derredor, que apenas advertimos, semejantes a tapices maravillosos de los que sólo podemos ver el revés de grotesca hilaza.

Y es que existe una vida que está bajo la conciencia: en ese oscuro recinto inexplorable alientan instintos que no conocemos; allí llegan sensaciones de que no nos damos cuenta: en él se realiza todo género de operaciones fisiológicas y psíquicas de las que únicamente percibimos los resultados. Tratamos de hallar la solución de un problema y vanamente torturamos el entendimiento: desesperanzados abandonamos el trabajo y divertimos la imaginación. Cuando menos podríamos suponerlo, la luz se hace y el problema se halla resuelto. ¿Puede tener otra explicación esto, que admitir la existencia de una labor análoga a la intelectual, a la consciente, verificándose callada, bajo la conciencia?

Esta es la teoría de Maeterlinck. «Cuando tenemos algo que decirnos realmente importante, nos hallamos obligados a callarnos». La palabra sólo puede expresar cosas limitadas, conocidas, es decir, muy poco interesantes. Nuestros más hondos sentimientos y deseos, nuestras más admirables concepciones al ser dichas con vocablos pierden toda su sinceridad, su fuerza y su verdad. ¡Por qué otro camino Maeterlinck confirma la frase maligna de Harel! «La palabra ha sido dada al hombre para ocultar sus pensamientos».

En los dramas de Maeterlinck —excepción hecha de «Monna Vanna», que nos pertenece a la manera genuina del autor belga— los personajes salmodian frases cadenciosas, tenues y sencillas hasta parecer infantiles: lo que estas frases dicen no tiene importancia: son esbozos de ideas, razonamientos vagos expresados en forma primitiva. Las visiones magníficas están al margen. Cada palabra es una sugestión, cada diálogo es una llave de oro que abre el jardín de los sueños, el reino del misterio ante nuestros ojos medrosos.

«Hablemos —dice Aglavina— como seres humanos, como pobres seres humanos que hablan como pueden, con sus manos, con sus ojos, con sus almas, cuando quieren

decir cosas más reales que las que las palabras pueden alcanzar…» Esas cosas que están más allá de la palabra y acaso más allá del pensamiento, esos vagos instintos inexpresables, esas suposiciones imprecisas de que está acaeciendo en derredor nuestro algo que no conocemos, que en vano intentaríamos conocer, esas esperas de advenimientos misteriosos, todas esas fuerzas, en fin, que echan sus sombras por encima de nuestras vidas, permaneciendo ellas ocultas, con la materia de los dramas de Maeterlinck. El amor, el dolor, el misterio, la muerte, el porvenir, la fatalidad, mueven directamente sus figuras, y a veces, como en «La intrusa», cruzan la escena, oprimen una puerta y van dejando a su paso mudos los seres. Poco tienen que hacer aquí el oído y las pupilas; para adormecerlos, este teatro les ofrece formas armoniosas y blancas, charlas de ritmo soñoliento. Esta vida, que no se realiza en el tiempo ni en el espacio, no es percibida por los sentidos: las entrañas, los músculos y sobre todo los nervios, son quienes la entienden y reciben. Por eso puede hablarse de los dramas de Maeterlinck como de obras musicales. El portador estético de la impresión ha sido, como en la música, reducido a la menor cantidad de materia. «Delante de la música estoy como un desollado vivo» —exclamaba Maupassant—. Malena, Aglavina, Selyseta, Meleandro, Isalina, Tuitágiles… Estos son los nombres de los personajes: nombres sonoros, aéreos, sin patria ni edad, que, a lo sumo, traen una débil recordación de héroes caballerescos del ciclo carolingio o del rey Artús. Bajo esos nombres hablan, gimen y se besan, hombres, mujeres y niños de almas primitivas, criaturas simplificadas que tienen el espíritu a flor der piel y vibran al ser rozados por las alas milagrosas del placer, del dolor, de la fatalidad. Para darnos a conocer a Aglavina, nos dice sólo Meleandro que es «uno de esos seres que saben reunir las almas en su origen y cuando se habla con ella no siente uno nada entre sí y lo que es la verdad». Si dos de estas criaturas hablan, fuerzas invisibles saturan sus palabras ingenuas de profecías, de amenazas, de oráculos. Maeterlinck, intentando la expresión de esas fuerzas primarias, latentes en la materia, ha tenido que ir a buscar su procedimiento artístico en la poesía más antigua, en los *eddas* tremendos de los sajones y, principalmente, en el teatro indio, en esa raza abuela, cuya «vieja alma se ha aproximado a la superficie de la vida mejor que ninguna otra».

Si tuviera espacio trataría de mostrar cuánto hay de español en este misticismo de Maeterlinck. El escritor belga es nieto de los ardientes españoles que compusieron «Las moradas», «La cuna y la sepultura» y «Tratados de amor divino». Al entrar en los Países Bajos dejamos caer sobre las amplias carnes blancas de los flamencos la melancolía de nuestro misticismo, que es el poso íntimo del alma española. Cuando en la lucha por la vida era éste una fuerza, fuimos los primeros; cuando fue inútil, nos paramos; cuando ha sido perjudicial, nos hemos dormido, sin lograr arrancarlo de nosotros.

Los místicos han estado durante todos los tiempos de pie en la frontera de lo desconocido: han sido los vigías de la humanidad que, izados en el ensueño o en el éxtasis, dan las voces de alerta al divisar las brumas rosadas que anuncian costa. Los

sabios, con toda su impedimenta y sus andares de camellos cansados, llegan a las tierras prometidas siglos más tarde que los videntes. Y esto es una amarga burla del hado, porque sabio podrá serlo quien quiera, y vidente sólo el que lo sea desde la eternidad. Todas esas campiñas florecidas bajo nuestra conciencia que hoy, con maravilla nuestra, columbramos vagamente, las ha visto de seguro desde su asiento de clavos un buen mahatma indio que vivió hace diez siglos o una virgen asceta que hace seis centurias hallara en una región más alta, más noble y más limpia, todos los placeres de la carne intensificados; los místicos creen que fuerzas supremas juegan con nosotros y nos mueven. ¿Quién podrá sinceramente negar la existencia de estos poderes fatales? «Nuestra ilusión del libre albedrío —según Spinoza— no es más que nuestra ignorancia de las causas que nos hacen obrar».

Esto debió pensarlo Spinoza, ese hombre tan bueno y tranquilo, cierto día en que sintiendo como si los vidrios que estaba puliendo huyeran de sus manos, alzó los ojos involuntariamente y vio cruzar el patio de la casa a Clara María, aquella muchacha fea, angelical, amor de sus días.

Algunas de estas consideraciones podrían dar a nuestras almas el tono de las creaciones de Maeterlinck. Con esta preparación se gustarán sus bellísimos diálogos, abiertos como claraboyas sobre lo desconocido. Pero una vez satisfecha esa curiosidad estética, conviene olvidarse de todos esos misterios, de todas esas vaguedades, sugestiones y formas imprecisas, conviene guardarse, en fin, de lo que un pobre loco de Sils María llamaba «alucinaciones de Tras-Mundo».

El Imparcial, 14 marzo 1904.

«EL ROSTRO MARAVILLADO»

LA *villégiature* se lleva a los ciudadanos de las ciudades y los deja en lugares rientes donde el estío abre el arca de sus secretos. ¡Pobres habitantes de estas urbes opresoras, siniestramente mudas, que son para el alma como gigantescos plomos venecianos! Los misérrimos urbícolas encuentran al llegar al campo, a un campo lejano e ingenuo, desde donde no se oye el resoplido de la ciudad, con tantas cosas nuevas… Por ejemplo: una noche estrellada; esta grande alma de una noche limpia es un descubrimiento, un hallazgo desconcertante para quien vive diez meses prisionero en Madrid. Madrid no tiene noches ni estrellas y es en las horas nocturnas círculo trágico, como los dantescos, en que han cesado casualmente los quejidos de los eternos espíritus dolientes. No se mira en ellas al cielo: se echa a andar por las calles que con las torvas luces de los faroles parecen rodearnos de odio. En la sombra de un recodo se entrevé, acaso, la disputa de una pareja. La mujer desarrapada sacude nerviosamente unos brazos largos y escuálidos, como sarmientos. El hombre calla resignado e inmóvil; entre ellos, se supone, vibra algún drama horrible y sucio. Todas estas cosas son opacas a las sutiles influencias de la naturaleza: por eso se las llama prosaicas.

En el campo las noches tienen poder supremo, voces que halagan y estrellas engañadoras que parpadean como si hablaran con nosotros: las campiñas tiemblan de placer bajo la mano del vientecillo; las plantas se van muriendo con sus colores que se disipan y la luna se alza con suma delectación sobre ese abandono universal como un alto y plenario perdón por todo lo que está aconteciendo en la tierra.

Las vírgenes prudentes que han abandonado sus moradas seguras de la ciudad, deben precaverse no las sobrecoja el diablo del estío que corre por los campos al venir la noche y realiza mil picardías en los sótanos de las almas. Tened cuidado porque hay emboscadas de incitaciones en el aire y llegan caricias peligrosas en cada esquila que suene, en cada hoja que se estremece.

Y como las noches, las tardes y las mañanas son temibles en las huertas y en los jardines. Recordad a Justina la Santa, en «El Mágico Prodigioso», que siente una sublime quemazón interior contemplando los pámpanos retorcidos de las vides.

Todo conspira a quebrar el vidrio de serenidad en que tenemos prisionero el sentimentalismo, nosotros, hombres y mujeres ciudadanos; muchos deseos nuevos se desperezan en los corazones de las muchachas y nosotros mismos nos sorprendemos más niños y más exigentes.

He observado que yendo de la ciudad al campo, se gana en sinceridad, sobre todo las mujeres.

Ellas escuchan entonces las palabras que les dicen las cosas, y por encima de los remilgos de la educación y de las costumbres urbanas, van dejando aparecer las inquietudes, los ahogos, los tímidos clamores que llevan congelados en su pecho.

Si en España fuera la vida menos parduzca, menos severa y dolorosa, más sincera y ágil, en una palabra, más vida, veríamos los semblantes femeninos en estos días y estas noches exuberantes moverse de aquí para allá sobre los campos y las playas de veraneo con los ojos muy abiertos esparciendo sedientas miradas, con las bocas frescas hablando sensibleros enigmas, con las orejitas pidiendo oírte todo, temblando al menor ruido como las de las corzas que hay en la Casa de Campo.

Ayer, leyendo un nuevo libro francés, he pensado que en España no se podrá hacer vida noble e intensa mientras las mujeres españolas no tengan el valor de ir por todas partes con el «rostro maravillado».

* * *

Así se titula el libro: «El rostro maravillado». Su autor es la condesa Mathieu de Noailles. Sólo sé de ella cuatro noticias, y no es poco: que es mujer, que es joven, que es guapa y que es griega.

Actualmente, las mujeres van ganando en Francia a los hombres los primeros puestos como escritores; la razón es muy sencilla. En Francia, los varones tienen roído el espíritu por la decadencia: son casi todos neurasténicos, excesivamente complicados, y sus ánimos padecen una prolongada tensión dolorosa. ¿Cómo han de ser creadores? Además, el criticismo se ha apoderado de sus cerebros, y va descomponiendo sus pensamientos al tiempo que nacen, y analizando sus sensaciones, y rompiendo sus placeres, y disgustándolos de sí mismos. ¿Cómo han de ser creadores?

En cambio, las mujeres, en ésta como en otras edades de decadencia, se han conservado sanas: han recogido la herencia de civilización y cultura que pesa sobre los hombres, ominosa, cruelmente, y sólo han tomado de ella una visión libérrima, helénica de la vida y los instrumentos artísticos más perfeccionados. En su cabeza, que por dentro debe ser de nácar, o algo así, irisado, luminoso, exquisito, pero duro, por fortuna no ha podido anidar el ave oscura del criticismo ni ahincarse el termita del autoanálisis. ¿Cómo no han de ser creadoras? Sus obras no serán eternas, no se construirán en bronce o en materia *más perenne que el bronce*, pero son las únicas en que, a través de una forma modernísima, acicalada, preciosista si se quiere, se hallan voces sinceras, alguna que otra lágrima, algún que otro grito, pedazos jugosos de vida aceptados en bloque, sin discusión ni sequedades.

Así es el libro de la condesa Mathieu de Noailles: después de leerlo nos queda la impresión de que hemos bebido una copa de leche blanquísima y burbujeante. Las frases se yerguen de sobre las páginas grácilmente, con la sencillez de las visiones primitivas, como las imágenes de Homero y de la Biblia, como espigas, como

palomas, como columnistas de humo, como chorros de fuente.

El espíritu de esta mujer griega debe de ser valeroso, decidido, y tan hambriento de vivir que abre los brazos a la vida que llega, sin reservas, sin suspicacias, sin preguntarla si es buena o mala: se acercan a su alma las emociones, plácidas unas, otras repletas de sufrimientos, otras cargadas con fortunas de goces, y todas la encuentran agradecida, fácil y con el «rostro maravillado» de sorpresa y de gratitud. «Vivid —dice—, mi bien amado, que la vida os rodee, os bañe, os acaricie, que brille en vuestra aima y sobre vuestros cabellos, que esté en derredor de vuestras manos y encima de vuestra cabeza…»

Vivir, para ella, es sentir tal lujo de su propia vida que la pone entera sobre un momento, como aquellos gloriosos perdidos, de almas bien templadas, ponían toda su hacienda a una carta.

Y ese anhelo de vivir es tan ennoblecedor que eleva a las almas que lo sienten sobre sí mismas hacia todas las cosas mejores, delicadas y augustas, como el agua se apoya sobre sí misma y saca de sí misma esfuerzo para ascender hacia el cielo en los surtidores victoriosos de los jardines. Hay dolor en el esfuerzo, supone gran tensión en el alma, pero luego sobreviene un desfallecimiento delicioso y el agua cae dispersa en gotas alegres, habiendo sonreído al sol.

El libro de que hablo va delineando en sus páginas una figura de mujer mística a un tiempo y brava que irradia el regocijo.

Parece su corazón hecho de plata: siempre resuena jovialmente. Por el convento donde ella habita pasa octubre encorvado, con sus odres de melancolía a la espalda y haciendo que «sobre el techo la veleta se lamente como un pequeño búho». Y entonces es cuando piensa:

«Hay momentos en que tanta alegría reposa en derredor, sobre todas las cosas, que me detengo y las escucho.

»Los armarios en el convento dicen:

»Estoy lleno de ropa blanca y de tomillo y también estoy aquí para que amontonéis silencio y felicidad…»

«Los pozos del jardín dicen: “Estoy aquí redondo y profundo, para acoger felicidad…”

»Las puertecillas que chirrían y están recién barnizadas y la blanca escalera y las ventanas color de rocío y la clemátida, piensan: «Estamos nosotros aquí para que la paz circule, vaya y venga, suba y baje…» Y parece que hasta el menor clavo de la casa rebrilla al sol y dice: «Heme aquí para colgar felicidad, felicidad…»

¿Cuándo sentirá amargura esta mujer que arranca sonrisas de cuanto la rodea? Tal vez nunca: es invencible porque tiene el secreto de abrevar las angustias de su cuerpo en el torrente de su alma, nunca harta de existir y de soñar.

Ahora que hay tantas mujeres ciudadanas por las campiñas y por las playas; ahora que pueden algunos instantes permanecer arrebujadas en la soledad y en el silencio, deberían cultivar sus ensueños como flores de salvación, y al llegar el otoño y con el

otoño el retornar, dejarlos caer sobre los rincones de sus hogares entre los pliegues de las cortinas y esparcirlos por las mesas y junto a los lechos.

Isabel de Baviera exclamaba: «Nuestras casas deben ser tales que no puedan destruir las ilusiones que de fuera llevamos a ellas».

Sé que muchos hombres sienten un frío de desolación al entrar en sus hogares porque allí escuchan con más claridad que en otras partes el ruido torpe, mohoso, chabacano, que hace la vida al girar sobre sus goznes.

Por eso ahora, mujeres, debéis cosechar los haces de anhelos en una existencia más libre, más alta, más intensa que el estío de los campos y las playas arrastrará por vuestras almas, turbándolas, como el viento riza un agua dormida. Desgranad bajo las estrellas cuentos prodigiosos, sin miedo, sin hipocresías, con decisión de conquistadores. Una tilde de imprudencia sazona la vida.

En España somos prudentes con exceso, y así tan tristemente nos va y así nos pastorea D. Joseph Prudhomme. El cual, volviendo su ancha faz paniega al cielo de la noche, sólo piensa que las estrellas se parecen mucho a las condecoraciones.

El Imparcial, 25 julio 1904.

LA CIENCIA ROMÁNTICA

SOMOS desatentos para nuestro prójimo porque nuestro prójimo hace zapatos y nosotros tejemos esteras. Como para los egipcios primeros el mundo terminaba en el valle del Nilo, solemos encerrar el mundo en nuestro gremio: no hay que salir de él. Estereros somos y sólo nos importan los hombres estereros, sin que cuidemos para nada de mirar a nuestro vecino el zapatero, cuyos zapatos han de pisar nuestras esteras. Un libro nuevo que aparece fue escrito para unos cuantos aficionados a la ciencia o al arte de que se ocupa. Y si esa ciencia y ese arte, por su dificultad o su novedad o su alejamiento de las preocupaciones políticas momentáneas, tiene pocos aficionados, el libro y la labor de hombre en él condensada desaparecen por los siglos de los siglos, y aquella fuerza de fecundación que a lo mejor poseía queda seca y estéril como la higuera del Evangelio. El literato no es otra cosa que el encargado en la república de despertar la atención de los desatentos, hostigar la modorra de la conciencia popular con palabras agudas e imágenes tomadas a ese mismo pueblo para que ninguna simiente quede vana. Pero el literato tiene también su gremio y dentro de él su universo, y por eso no habla casi nunca de los hombres de ciencia, para quienes a su vez los literatos no existen sino vagamente. De esta suerte, está salpicada y esparcida el alma española en sinnúmero de círculos discretos y es la vida española un montón de avemarías desglosadas que jamás se enhilan en rosario.

¡Cuánto más fructífero sería pensar que todas nuestras acciones tienen una dimensión común: lo nacional; que todos los libros además de ser problemas científicos, son problemas nacionales! El individuo no ha existido nunca: es una abstracción. La humanidad no existe todavía: es un ideal. En tanto que vamos y venimos, la única realidad es la nación, nuestra nación; lo que hoy constituye nuestros quehaceres diarios, es la flor de lo que soñaron nuestros abuelos. Por esto, acaso, afirma Shakespeare que somos de la misma urdidumbre que nuestros sueños y de su misma sustancia. Los padres sueñan a los hijos y un siglo al que sobreviene.

Tenemos, pues, un terrible deber con el porvenir, que da a nuestras acciones todas un valor religioso, porque si algo de suculento ha de cocerse en los pucheros de nuestros nietos, habremos de comenzar a guisarlo ahora. La noción de que el más leve de nuestros gestos se perpetuará, ya idéntico, ya como germen creciente, en las generaciones venideras, me parece que bastaría, más que muchos libros sociólogos, a encendernos el ánimo y hacernos el paso firme.

Si, como decimos, todas las acciones nuestras tienen una cara *nacional* que mira a Oriente, habrá también una manera *nacional* de mirar todas las cosas. Desde este punto de vista quisiera hablar de algo que me ha ocurrido leyendo el *Diccionario del*

Quijote, publicado pocos días antes por D. Julio Cejador. Como se trata de una obra de lingüística, y yo, por mis pecados, no soy lingüista, ha sido forzoso cuanto precede para justificar mi intromisión.

Creo que habrá multitud de lectores voraces que coincidan conmigo en tener por los libros de más sabrosa lectura los que narran simplemente viajes a tierras nuevas y los diccionarios etimológicos.

Unos y otros tienen esto de común: que nos presentan una visión volcánica de la humanidad. En los terrenos formados por los volcanes, aparecen anacrónicamente revueltos los estratos geológicos, y a veces pisamos una capa de tierra viejísima por donde trotaron en los buenos tiempos de la fauna animales tremendos, y donde los hombres dejaron huella ingenua de sus primeros razonamientos, de sus instintos aún encabritados y de sus cruentas filosofías.

Así, un viajero que corre las cuatro partidas y arriba al cabo a las islas Salomón o de los Arsácidas, tráenos una imagen de tal vieja capa o estrato humano, donde con la rudeza de todas las iniciaciones vemos los comienzos de nuestros pensamientos, quereres y odios. Así, un etimologista, al seguir el idioma a redrotiempo y hacer la historia de cada palabra, nos ofrece, como una galería de retratos genealógicos, la estirpe de estas mismas ideas, que ahora andan por los caminejos de nuestro cerebro y que, a despecho de algunos ideófobos, son la fórmula y el resorte de nuestras vidas.

El *Diccionario del Quijote*, compuesto por D. Julio Cejador, es una de estas novelas regresivas, y acaso sea el trabajo etimológico más importante que ha visto la luz en España.

Don Julio Cejador traslada el centro de gravedad en el romanismo del latín al vascuence; para él, antes que viniera pueblo alguno histórico a nuestra península, hablaban los naturales, nuestros padres, vascuence y más vascuence. Ese fantasma de la etnología que se llama pueblo ibero, charlaba eúskera, y en España no se habló jamás latín, sino que desde un principio de la invasión romana comenzóse a guisar por mutua fusión o confusión esta recia hosquedad de nuestro lenguaje.

Y ¿sabe el lector lo que significan las conclusiones a que el señor Cejador llega luego de muchos años de estudio y después de haber gustado todas las fuentes de la sabiduría europea? Pues significa una grave indisciplina cometida dentro del batallón sagrado de la ciencia. En Alemania, en Francia, persiste de hace tres o cuatro siglos una muchedumbre de ciudadanos que se dedican exclusivamente a trabajar ciencia: en su historia no hay claros ni soluciones de continuidad: como los corredores nocturnos de la edad clásica, la edad de mármol, pasábanse a la carrera los unos a los otros la antorcha festival, sin que se apagara nunca, pásanse las generaciones de sabios, unas a otras, esta luz sagrada de la ciencia, sin que jamás se consuma. Por tal razón, puede decirse que en estos países la ciencia existe fuera de los científicos y en tanto que ella perdura y se desenvuelve van mudándose los que la sustentaban y llegan siempre otros nuevos ya adiestrados y regimentados por los sabios caporales. Es la sabiduría república que lleva una vida legal y reglamentada, siendo útiles y aun

forzosos la ley y el reglamento como en toda fábrica, donde sin una acertada división del trabajo nada llegaría a su completamiento, quedando todo en esbozo y en rudo proyecto. La ciencia disciplinada, he aquí el tipo de la ciencia alemana y de la francesa.

Hoy por hoy, ignórase la filiación del idioma eúskaro: para Giacomio tiene grandes semejanzas con el egipcio, para el conde Gabelentz con el bereber. Para nuestros sabios de otros siglos fue uno de los setenta y dos en que se desperdigó el volapuk inicial humano cuando el vano intento de Babel. Para D. Julio Cejador es el eúskera ese primer idioma, el de Adán y Eva, o como quiera nombrarse a los primeros «hombres alalos», que dejaron su mudez y fueron parlantes.

Como hay tal discrepancia y tan poca claridad en el asunto, el «romanismo» reglamentado de Alemania y Francia ha dado la pragmática de que no se considere como serio trabajo científico el que trate de buscar en el castellano un fondo de iberismo o de euskarismo; hartos problemas de momento tiene ante sí la lingüística —se dicen los sabios— para que nos andemos a buscarle tres pies al gato. Y como en tiempos felices publicaban los monarcas leyes suntuarias, decreta la ciencia del día el apartamiento de ciertos problemas como de ejercicios vanos, suntuarios e indisciplinadores, portillos que aprovecha la fantasía para entrar a trastornar los severos cachivaches del erudito.

Todos debemos suspirar porque andando el tiempo den los espíritus españoles una buena cosecha de sabiduría, y a más de suspirar, debemos tejer nuestra vida propia de suerte que logremos ser sabios en algo. Necesitamos ciencia a torrentes, a diluvios para que se nos enmollezcan, como tierras regadas, las resecas testas, duras y hasta berroqueñas. Pero los que más predican la buena nueva de la ciencia no han advertido que quieren que tengamos ciencia alemana o ciencia francesa, pero no ciencia española.

Menéndez Pelayo, cuando juvenil y hazareño, rompió aquellas famosas lanzas en pro de la ciencia española; antes de su libro entreveíase ya que en España no había habido ciencia; luego de publicado se vio paladinamente que jamás la había habido. Ciencia, no; hombres de ciencia, sí. Y esto quisiera hacer notar. Nuestra raza extrema, nuestro clima extremo, nuestras almas extremosas no son las llamadas a dejar sobre la historia el recuerdo de una forma de vida continua y razonable.

Como hemos hecho historia a la manera que un terremoto, hemos hecho y haremos todo lo demás. «No mañanamos, no mañanamos», se complacía en repetir Navarro Ledesma. Y ¿queremos tener ciencia disciplinada? Al tiempo que supone ésta una continuidad en el esfuerzo, la ciencia y los sabios españoles son monolíticos, como sus pintores y sus poetas: seres de una pieza que nacen sin precursores, por generación espontánea, de las madres bravas, aunque bastante cenagosas de nuestra raza, y mueren muerte de su cuerpo y de su obra, sin dejar discípulos. Al contrario de Alemania, nuestra ciencia ha vivido sólo en los entresijos de los que la crearon y se la han comido los gusanos también. Es en nosotros la ciencia un hecho personalísimo y

no una acción social, o como quiera decirse, lo que se ha llamado *sinergia*.

Un ejemplo curioso, por referirse al género de las labores eruditas que han motivado estas líneas, es el abate Hervás y Panduro. Crea la filología comparada en su «Catálogo de las lenguas» y la crea para sí mismo, monolíticamente. ¿Puede decirse que haya habido en España de entonces acá filología comparada?

Nuestra ciencia será, pues, siempre indisciplinada y como tal fanfarrona, atrevida, irá ganando la certidumbre a brincos y no paso a paso, acordará en un momento sus andares con la ciencia universal y luego quedará rezagada siglos. Ciencia bárbara, mística y errabunda ha sido siempre, y presumo que lo será, la ciencia española.

En el primer año del siglo pasado hicieron buena amistad Guillermo de Humboldt y D. Pedro Pablo de Astarloa, cura de Durango. Andaba Humboldt sobre los treinta de edad; tenía aquella serenidad de griego nuevo que se repite en más de un germano de su tiempo; serenidad aquella, tan fecunda como la de los grandes ríos que padrean las tierras asiáticas, y de la cual nació esta máquina terrible de la Alemania imperial. El cura de Durango no sé cómo sería de rostro; hallábase entonces ocupado en componer su *Apología de la lengua Vascongada* donde se ponía a este idioma como dechado de la perfección. Es esta obra un modelo de ciencia indisciplinada, de ciencia sentimental, donde el resultado no surge al fin de la labor raciocinante, sino que es anterior a ella, y puesto por lo instintivo. Humboldt y Astarloa pasearon juntos muchas veces. Humboldt miraba con resignación continente la existencia, vivía a fuerza de sistema y de filosofía. Astarloa sistematizaban fuerza de vida y no veía en las cosas sino un motivo para la exaltación desaforada del propio ánimo. Así, el buen cura de Durango tuvo una contienda formidable con el buen cura de Montuenga, que contestó a su «Apología», y D. Juan Antonio Moguel escribía de él a Vargas Ponce: «No quiero ocultar a Vmd. que no gustarán los críticos de buenas narices su genio sistemático y su "pasión acalorada" que hará olvidar a Larramendi». No, por buena ventura y en santa hora, no hizo el cura de Durango olvidar a Larramendi, como no hará don Julio Cejador olvidar al cura de Durango. La obra de Astarloa y sus palabras y su «pasión acalorada» pusieron en el espíritu de Humboldt el germen de su estudio clásico sobre la toponimia ibérica. ¿Qué la ciencia alemana es una ciencia clásica? Convenido: la ciencia española será una ciencia romántica.

Dios vaya con la hacienda de estos nuevos hombres de la sociología, que no aciertan a mejorarnos si no es trastrocándonos la enjundia, ni a volvernos en salud si no es haciéndonos otros.

El Imparcial, 4 junio 1906.

MORALEJAS

I
CRÍTICA BÁRBARA

DE cuando en cuando leo libros de literatura española contemporánea y me ocurren algunas cosas que son las que voy a referir. Estas cosas, mal que bien, podrían llamarse crítica de libros, y como todo crítico si no ha de entregarse al cambiante humor de su persona necesita de un criterio director, de una orientación general en la muchedumbre de sus juicios y advertimientos, me he andado río arriba y he ido a buscar mi sistema crítico en una raza aún no bien salida de las selvas, ruda y simple, detenida en una forma primitiva de civilización. Siglos y siglos de cultura han tergiversado de tal suerte las necesidades humanas, las morales, sobre todo, más fáciles siempre de deformar, que es sano a veces deshacer camino y renovar en algún punto la originaria sencillez. Parece como que la humanidad necesita de tiempo en tiempo tomar una dosis de ingenuidad para poder seguir viviendo: así, cuando la cultura grecolatina era un exceso, irrumpen en la Europa mediterránea los rubios del Norte y por la sabiduría de Bizancio pasa el turco rayendo los pueblos curvados y sobre la molicie de los árabes andaluces caen los toscos almorávides del Sur.

Ruchrat de Oberwesel, teólogo alemán del siglo XV, decía que San Pedro había inventado la cuaresma para vender mejor sus peces. No se diga, del mismo modo, que este elogio del barbarismo oportunista es no más una defensa de mi procedimiento crítico. ¿Cuál es éste? Para los indios de Nueva Zelanda lo más importante, lo característico en un libro es que se abre y se cierra: por eso le llaman una «almeja». Con alguna mudanza, este punto de vista neozelandés, me parece el más fecundo y acertado en la crítica literaria, y así como una almeja no tiene otro valor que el de sus elementos asimilables dentro de una buena digestión, así lo que me interesa de un libro es lo que de él pueda pasar a mí, tornarse sangre y carne mías. ¿Qué me importa lo que esté pegado al libro y en él quede después de leído? Esas «dificultades vencidas», esos primores de taller, toda la maniobra del artífice, ¿qué valor pueden tener para mí, que no soy artífice, que soy nudo lector, si no entran en mí? Según el rito neozelandés, arrójanse allá las conchas vanas de la almeja luego de comida la

bestezuela. Así, tú, señor lector, y yo, tiramos lejos de nosotros los libros sin bestezuela.

De una valva conchácea a tina piedra, poco camino hay. Nuestro amor y nuestra curiosidad son grandes, pero se gastan y consumen antes de llegar a las hermanas piedras, si estas piedras no están humanizadas en un momento o por una leyenda; si no están aposadas sobre una sierra donde nuestros padres movieron guerras. Nada que no sea viviente y orgánico puede interesarnos. Quédense para los sabios que, por otra parte veneramos, la mineralogía, las matemáticas, la teología, los acrósticos y las conchas irisadas de las almejas. Nosotros, menos sutiles, somos vivívoros, nos alimentamos de terrenas bestezuelas y de plantas y a un lugar teológico preferimos cualquier cosa orgánica, aunque sea una de esas agallas oscuras y feas que sobre un árbol formó la mística fecundidad de un cínife, una de esas agallas que buscaba yo, cuando muchacho, afanosamente por las robledas de El Escorial, para componer una tinta maravillosa que no he llegado a hacer nunca.

Como decía, he leído algunos libros de literatura española contemporánea y sigo leyéndolos, aun cuando sólo sea por patriotismo las más veces. Confieso que suelo abrirlos lleno de sed de españolismo, que corto las hojas casi religiosamente y confieso también que llegando por las últimas páginas tengo una pesadumbre en el corazón y espiritual sequedad en el ánimo. Quisiera decir sencillamente a qué atribuyo esto, y estas observaciones mías, desordenadas y a la buena de Dios, tómense como confesiones de un lector, no como dogmatismo de un crítico. Advierte, señor lector, que un crítico neozelandés no es nunca un crítico de verdad, más bien puede tenérsele por un alma de Dios.

Grandes y chicos, viejos y mozos, sabios e inocentes, llevamos todos dentro una visión del universo más o menos fragmentaria. La cultura no es otra cosa que el canje mutuo de estas maneras de ver las cosas de ayer, de hoy, del porvenir. Una tiesura pecaminosa, florecimiento de la vanidad, suele encerrarnos a cada uno dentro de sí y convertir en una isla a cada hombre. Este es un viejo pecado español: no sé si ver en él una escuela de la educación moruna de nuestra raza, porque así como los muslimes mantienen recelosos enjauladas sus mujeres, nos recatamos unos a otros las ideas propias nuestras. Acaso la soberbia nos exige que seamos César o nada, querríamos acaso que nuestras opiniones fueran las definitivas, las ejemplares, las únicas, y un tanto de desconfianza nos hace preferir su ocultación, antes que exponerlas al fracaso o a la indiferencia. Es preciso que aprendamos a huir de semejante vicio. En una novela contemporánea aparece un muchacho de grandes, dulces ojos tranquilos, celoso en el trabajo, pero de viveza poca, que entre sus compañeros de la clase de latín ocupa siempre el último lugar. Y este pobre niño, que no es talentudo, pero tiene en su ánimo hondísimas y ricas venas de oro sentimental, acierta a consolarse con una observación divina, que no hubiera desechado Platón en su «República»: «Al fin y al cabo —decía— alguno tiene que ser el último». Aunque parezca una dolorosa ironía nos hace mucha falta aprender a ser últimos entre nuestros conciudadanos, a

considerar sin rencor ni hosquedad el lugar que nos está asignado en la república, donde tan necesarios y útiles son los primeros como los últimos. Así en la literatura y en toda nuestra vida de hoy se advierte un prurito de genialidad y de fanfarronería, sólo concebible donde las mozas y las viejas testas se hallan preocupadas únicamente de ser las primeras en los escalafones, dando por despreciables todos los demás puestos. Aprendamos a ser los segundos, los terceros, los últimos. Tal vez, la más profunda enseñanza que da el roce con las cosas reales, que deja en nosotros esa temporada de abrazamiento al vivir, conforme vamos de los veinte años a los treinta, es que la vida merece la pena de vivirse aunque no seamos grandes hombres.

Hojeando estos días esa antología de poetas nuevos que se titula «La corte de los poetas», notaba yo que mi manera de ver los asuntos universales, nacionales y particulares, es exactamente opuesta a la que dejan entrever todos esos poetas de mi tiempo. Y ello me regocijaba: no por esa inocente presunción de los que juzgan que es preciso a toda costa ser original, y creen que ser original es pensar de distinta suerte que los demás piensan, sino porque para mí tengo que en un pueblo hay tanta mayor energía cuanta más grande diversidad de pareceres, sobre cosas nimias inclusive. En resolución, únicamente donde los ciudadanos piensan cada uno sus pensamientos, podremos esperar ponernos alguna vez de acuerdo, al paso que donde todos piensan a una no hay acuerdo posible en las opiniones, por la sencilla razón de que nadie opina y todos tienen uno o varios magistrados que se encargan de pensar por ellos. En estas sociedades suele hablarse harto de eso que llaman «opinión pública», la cual —decía Nietzsche— no es sino la suma de las perezas individuales.

Exponga buenamente cada cual —según más arriba decía— su visión del mundo de la manera que esto es posible: a saber, procurando en cada momento expresar en una fórmula de palabras los vagos e informados pensamientos que dentro de nosotros suscita tal hecho presenciado, tal libro que leemos, tal idea que nos florece inopinadamente dentro. Es posible que no sea otra cosa en su germen una fuerte civilización —la de Grecia, la de Italia en el «Risorgimento», la de Inglaterra durante todo el siglo XIX, la de Alemania ayer y hoy— que el cúmulo de estas visiones del mundo individuales, más aún íntimas, comunicadas de mil modos en la conversación, en los periódicos, en los libros, en los discursos, con literatura si se es literato, a la pata la llana si no se sabe coger una pluma; en la temperie se corrigen unas y otras, se disciplinan, se fecundan; sobre nuestras afirmaciones, proyectadas fuera de nosotros, erigimos nuestra morada interior, nuestro ánimo; los idearios análogos se aproximan, los más recios y completos, los más ricos en porvenir se hacen centros y núcleos en torno de los cuales se coagulan otros y otros y al cabo fórmanse las grandes corrientes políticas de los pueblos musculosos en cuyos programas y credos sería ya difícil reconocer aquel sinnúmero de torrentillos individuales, de íntimos sentimientos que en ellos desembocaron originándolos. Buena falta hace en España una de esas épocas de intimidad afable y respetuosa, de intimidad familiar, preparadora de los renacimientos.

Lo más triste que puede ocurrir es que donde la vida intelectual llega apenas a un soplo, a un hálito, especie de agonía, esta pobreza de intelectualidad sea amanerada, narcisina y con las raicillas al viento o sin raíces, como los musgos. Esto son las literaturas de decadencia que se desentienden de todos los intereses humanos y nacionales, para cuidarse sólo del virtuosismo, estimado por los entendidos, iniciados y colegas del arte. Para ese desdén hacia la calle, propio de la aristocracia femenina, sólo hay una respuesta: la crítica bárbara, la que no se deja llevar a discusiones sutilísimas de técnica ni a sensiblerías estéticas de que saldría siempre perdiendo, sino que, como los bárbaros de Alarico entrando en Roma quebraban las labradas sillas curiales y exigían el oro y la plata de los arcanos tesoros públicos, aparta a un lado todo preciosismo y demanda al artista el secreto de las energías humanas que guarda el arte dentro de sus místicos arcaces.

El Imparcial, 6 agosto 1906.

II
POESÍA NUEVA, POESÍA VIEJA

«La Corte de los Poetas», antología, nos presenta como un extracto de diez años de poesía española. Aquí tenemos cuarenta, cincuenta poetas nuevos. No voy a hablar de ellos individualmente, sino considerándolos en general. No voy a medir el valor de esta composición ni de la otra, ni a decir si todas son malas ni si todas son buenas. Esto habrá de hacerse con las obras de artistas fenecidos: pero estos cuarenta, estos cincuenta poetas son jóvenes.

Todo pasado es irremediable, y los hechos de un hombre y las obras ya realizadas por un artista que aún vive son su pasado. Lo importante, pues, es lo que estos poetas nos ofrecen para el tiempo que viene. Lo importante es lo que se intenta y no lo que se logra. Los hombres hacen lo que pueden y piensan lo que quieren. Los pensamientos e intenciones de un poeta son su estética. Aquí tienes, señor lector, la razón por qué voy a hablar de la estética de los poetas nuevos sin pararme a medir el valor de ésta o de la otra composición ni a decir si todas esas poesías son malas ni si son buenas. La virtud justicia requiere que no exijamos responsabilidad sino de aquellos actos en cuya volición ha alentado cierta suerte de albedrío, y los poetas no

son responsables de la belleza de sus poesías, pero son responsables de la rectitud de su estética.

Y entrando al punto en materia, te diré, señor lector, que Gordinan, personaje volteriano, estaba persuadido de que si un pavo real pudiera hablar se vanagloriaría de tener un alma y diría que esa alma estaba en su cola. Asimismo, estos poetas de la nueva antología —dejando a un lado excepciones— piensan que el alma universal está contenida en cada palabra. Y no vaya a creerse que en aquel humor de concepto, de idea que fluye y da jugo a cada palabra, sino en el material físico del vocablo, en el sonido.

Para mí, y acaso para ti, señor lector, las palabras son unas ágiles avecicas que andan revolando de labios en oídos y llevan sobre sus alas misteriosos y potentes conjuros. Aposándose un instante en la oreja del prójimo, dejan caer sobre su ánimo esa mística e inmaterial carga de energía y luego tornan al libre aire hacia nuevas orejas y hacia otros ánimos. Así como en la moderna filosofía natural son los átomos no más que centros de fuerza y puntos de energía, las palabras son los lugares donde habitan las ideas.

No acierto a comprender por qué sutiles razonamientos han llegado los nuevos poetas a conceder un valor sustantivo a la palabra: abstráigase de su valor conceptual, de su valor lógico y queda sólo un «clamor concomitans», un clamor que acompaña al sentimiento, un suspiro articulado que sirve de zagalejo al dolor y va tras él aliviándole, como abriéndole al través de los labios una puerta sobre el ambiente donde se expanda, se deprima y se mitigue.

Las palabras son logaritmos de las cosas, imágenes, ideas y sentimientos, y, por lo tanto, sólo pueden emplearse como signos de valores, nunca como valores. La belleza sonora de las palabras es grande a veces: yo me he extasiado muchas delante de esos sabios, luminosos, bellos vocablos de los hombres de Grecia, que edificaban sus palabras como sus templos. Pero esta belleza sonora de las palabras no es poética; viene del recuerdo de la música, que nos hace ver en la combinación de una frase una melodía elemental. En resolución, es la musicalidad de las palabras una fuerza de placer estético muy importante en la creación poética, pero nunca es el centro de gravedad de la poesía.

Para los poetas nuevos la palabra es lo Absoluto, como para los científicos la Verdad y para los moralistas el Bien. Es el caso melancólico del indio eremita que cavando con su azadón la madre tierra lograba frutos de vida, y apoderándose de él un furor idólatra, colgó el azadón de un tamarindo y le adoraba. La tierra se hizo erial. Del mismo modo estos poetas hacen materia artística de lo que es tan sólo instrumento para labrar esa materia, nova y única en todas las artes, la Vida, que sólo lleva frutos estéticos. Por esto es difícil en ocasiones distinguir entre un poeta nuevo y un negro catedrático; por eso rara vez se eleva su producción sobre un arte a lo juglar.

Corrientes hondas y poderosas, oriundas de extremas necesidades humanas —

sentimiento, tradición, idea—, han de saltar con gracia y airosamente en la fontana de la poesía. No basta, no, para ser poeta peinar en ritmo y rima el chorruelo de una fuente que suena; hay que ser fuente, manantial, profunda veta de humanidad que resume santa energía estética, renovadora, impulsora, consoladora.

El arte nos salva —pensaba Schopenhauer— de esta conciencia individual, con que vivimos ordinariamente y que nos hace percibir el ir y venir de los fenómenos, el nacer y fenecer de las cosas, el desear y el malogro de nuestro deseo; nos ayuda a emerger el arte, nos levanta hasta esa «conciencia mejor» en que dejamos de ser individuos y contemplamos sólo los amplios e inmutables estados del alma universal. ¿Tienen los nuevos poetas esa idea sobreexistencial y salvadora del arte, esa intención metafísica en su elaboración de la belleza? No, ciertamente.

Pero ya que no esa equívoca concepción filosófica del arte, demasiado vaga y remota, ¿ven acaso en la poesía una fuerza humana o, mejor dicho, nacional, propulsora del ánimo, forjadora de broncíneos ideales, educadora del intelecto, encantadora del sentimiento, empolladora del porvenir, que empuja hacia adelante, que pinta el mundo, la vida de nuevo color, da a lo futuro nueva traza y nos escancia jugos añejos, fragantes, nervudos, de las candioteras del pasado? Tampoco: en tanto que España cruje de angustia, casi todos estos poetas vagan inocentemente en torno de los poetas de la decadencia actual francesa y con las piedras de sillería del verbo castellana quieren fingir fuentecillas versallescas, semioscuras meriendas a la Watteau, lindezas eróticas y derretimientos nerviosos de la vida deshuesada, sonámbula y femenina de París.

El arte es una subrogación de la vida. Si nos fuera a todos posible gozar de una vida tan intensa, tan llena de recias pasiones leoninas, de sabrosas y fecundas melancolías, de todos los sentimientos y todas las sensaciones como en los dramas de Shakespeare laten, acaso pudiéramos prescindir del arte y eso acaece a los hombres aventureros. Pero nuestra vida suele caminar sosegadamente al hilo de los días y al compás de las horas, que caen vanas en derredor de nosotros, como las nueces hueras de un nogal en el silencio de una siesta. Al tiempo que «nos acecha desde todos los rincones el hastío» nos va cayendo gota a gota dentro de las entrañas el dolor universal: entonces advertimos la vacuidad de la existencia, entonces necesitamos beber los vinos generosos de las bodegas ajenas, entonces nos emboscamos en las escenas trágicas del arte o buscamos las saucedas lientas que plantó a la vera de algún río algún hombre grande y bueno de cuyo pecho manaba otro río de ternura, idealismo y dulcedumbre. Pareciéndonos la vida sórdida e indigna de sufrir, la henchimos de arte y estibamos de imaginación las barcas lentas de nuestras horas.

Es, pues, el arte una actividad de liberación. ¿De qué nos liberta? De la vulgaridad. Yo no sé lo que tú pensarás, lector; pero para mí, vulgaridad es la realidad de todos los días; lo que traen en sus cangilones unos tras otros los minutos; el cúmulo de los hechos, significativos e insignificantes, que son urdimbre de nuestras vidas, y que sueltos, desperdigados, sin más enlace que el de la sucesión, no tienen

sentido. Mas sosteniendo, como a la pompa el tronco, esas realidades de todos los días, existen las realidades perennes, es decir, las ansias, los problemas, las pasiones cardinales del vivir del universo. A éstas son a las que llega el arte, en las que se hunde, casi se ahoga el artista verdadero, y empleándolas como centros energéticos logra condensar la vulgaridad y dar un sentido a la vida. No es, por tanto, poesía lo que en tus nervios deja ese vientecillo áspero que ahora pasa, ni esa ingeniosa comparación que ahora te ocurre mirando la mar de espalda tembladora, ni esa pasioncilla o ese dolorcejo que, aislado del resto del mundo, deslíes en unas estrofas discretas y nítidas. Si no estás sumido en las grandes corrientes de subsuelo que enlazan y animan todos los seres, si no te preocupan las magnas angustias de la humanidad, a despecho de tus lindos versos a unas manos que son blancas, a unos jardines que se mueren por el amor de una rosa, a una tristeza menuda que te corretea como un ratón por el pecho, no eres un poeta, eres un filisteo del claror de luna. Porque si es cierto, según Emerson, que como cada planta tiene su parásito, tiene cada cosa su amante y su poeta, debe añadirse que tiene también su filisteo.

No creo que pueda haber arte en su noble acepción que no radique en esas realidades perennes. Ahora bien: la suma realidad ¿no es el Dolor? La poesía es flor del dolor; mas no del momentáneo y archiindividual, sino de un dolor sobre el que gravite la vida toda del individuo. Porque sobre la totalidad de una vida, con su nacimiento y su muerte, gravita a la vez, forzosamente, en más remota esfera, el doliente corazón silencioso del Uno-Todo.

De esta suerte me atrevo a decir que todo arte tiene que ser trágico, que sin simiente de tragedia una poesía es una copla de ciego o un tema de retórica, arte para pobres mujercitas de quebradizos nervios y ánima de vidrio.

Mas no se diga que cierro con todo lo que no sea arte genial. ¿Se quiere un ejemplo de ese arte que yo aquí predico, un ejemplo que no siendo genial vale como una página de arte hondo, trágico, subsolar, castizo, educador? Recuérdese el «Epílogo» que termina el libro «Los pueblos», de Martínez Ruiz. ¿Cabe nada más sencillo, más esbelto, más somero y de mayor imaginativa continencia? ¿Cabe nada más castizo también? Allí no pasa cosa alguna y, sin embargo, llega entre los renglones desde una lejanía ideal el rumor de la Muerte que habla con su cortejo el Olvido.

Singular espectáculo el que ofrecen estos poetas de los últimos diez años. Durante ellos un río de amargura ha roto el cauce al pasar por España y ha inundado nuestra tierra, seca de dogmatismo y de retórica: empapada está la campiña y siete estados bajo ella de agua de dolor. El chotacabras del pesimismo ha hecho nido en todos los linderos. Dentro de esa amargura étnica han permanecido los poetas como «las madreperlas» —según habla San Francisco de Sales— que viven en medio del mar sin que entre en ellas una sola gota de agua marina. ¿Qué han hecho en tanto? Cantar a Arlequín y a Pierrot, recortar limitas de cartón sobre un cielo de tul, derretirse ante la perenne sonatina y la tenaz mandolinata; en suma, reimitar lo peor de la tramoya

romántica. No han sabido educarse sobre el pesimismo de su época y no alcanza su arte ni aun a ser pesimista.

Los poetas son incorregibles. El número del *Mercurio de Francia*, que apareció en septiembre de 1793, cuenta fecha de las matanzas, comenzaba con una poesía titulada: «A los manes de mi canario».

El Imparcial, 13 agosto 1906.

III
LA PEDAGOGÍA DEL PAISAJE

Recuerdo que una vez me encontraba en la raya de Segovia, dentro de un monte de pinos, al tiempo que el sol caía, mirando abrirse delante, en egregio anfiteatro, las lomas nerviosas de Guadarrama. Junto a mí estaba Rubín de Cendoya, místico español, un hombre oscuro, un hombre ferviente. Hoy, señor lector, voy a referirte lo que en aquella sazón escuché de sus labios.

Había en torno nuestro un silencio que en cada instante iba a romperse y persistía, silencio donde laten las entrañas de las cosas, en que esperamos que rompa a hablarnos cuanto no sabe hablar. El valle verde y amarillo se alongaba a nuestros pies: la sierra levantaba poderosamente su vieja espalda sobre el cielo puro. En el camino real comenzaba el polvo yesoso a fosforecer. Recios aromas se alzaban del pinar, y sobre nuestras cabezas unos grandes pájaros grises volaron con lentos aletazos que arrancaban al aire suspiros.

Rubín de Cendoya, místico español, dijo de esta suerte:

«Sin que lo advirtamos, nuestras ideas celebran dentro de nosotros ritos sagrados y se unen en divinas asociaciones: bajo la ilusión de nuestro albedrío mantiénense en solidaridad fatal. Mira que ahora, en tanto dejo galopar la vista sobre esa línea quebrada de la sierra, se yerguen en mi memoria las imágenes de los hombres cárdenos pintados por el Greco. En estos montes hay, como en las pupilas de aquellos hombres, una voluntad suprema de perdurar sobre toda mudanza.

»Dejando ir la mirada sobre esa línea oscura que rompe el cielo, advierto que hay en mi alma un grumo metahistórico que llega de una hondonada del pasado y se apresta a hundirse en un porvenir sin límites. Esa montaña ha perpetuado al través de

los siglos su perfil, y en ese hierático perfil se reúnen mis miradas con las de todas las generaciones muertas de españoles, y refractándose en la arista azulada de esa sierra, llegan a encontrar las pupilas grises de los padres celtíberos que en horas profundas, vestidos con negros cueros, contemplaron esta misma visión que ahora tenemos nosotros, celtíberos de un siglo joven, vestidos con trajes cilíndricos. El tiempo, en su huidez, hace vacilar nuestros ánimos, que el tiempo es un temblor incesante y eterno. Un ansia infinita de permanencia trasciende de lo más adentrado de nosotros, en tanto que la razón nos anticipa la imagen de una muerte cierta. Frente a ese problema trágico, insoluble, se evapora el individuo. La gota de agua que vive una noche tremando de placer sobre la verdura de una hoja, puede ser tan petulante que se crea algo necesario; a la aurora empezará a beber el vino de oro del sol, y se pondrá tan borracha que rodará de la hoja al suelo, se quebrará contra la tierra, y el sol, hinchándose sobre el horizonte, dispersará sus moléculas por los cuatro vientos.

»Estos montes son necesarios en la mecánica universal; pero tú y yo, que ahora estamos frente a ellos, debemos producirles el mismo efecto entre burlesco y sorprendente que a nosotros nos produce eso que llamamos casualidad. Créeme, amigo mío, tú y yo somos una casualidad.

»Este paisaje, en cambio, me hace descubrir una porción de mí mismo más compacta y nervuda, menos fugitiva y de azar. Llévame a una ciudad, ponme entre dos hileras de casas, rodéame de hombres que van y vienen con relojes en los bolsillos, de hombres a quienes interesan los minutos: entonces yo me siento desaparecer del mundo personal, creería que yo he muerto, que he pasado ya, que soy “nadie”. Mas este paisaje me hace encontrar dentro de mí algo personalísimo, específico: ahora conozco que soy algo firme, inmutable, perenne; frente a estos altos montes azules yo soy al menos un “celtíbero”».

Rubín de Cendoya, místico español, se detuvo melancólicamente. Allá en la altura se pusieron unas nubes tan rojas que temimos si el sol se habría herido contra los picos agudos y como eternos de la sierra.

Aquel hombre entusiasta prosiguió:

«Como a Séneca había enseñado su casa de campo el arte exquisito de la vejez, me ha iniciado a mí este paisaje en una religión. Cada paisaje me enseña algo nuevo y me induce en una nueva virtud. En verdad te digo que el paisaje educa mejor que el más hábil pedagogo, y si tengo algún solaz te prometo componer frente a la admirable “Pedagogía social” del profesor Natorp otra más modesta, pero más jugosa: “Pedagogía del paisaje”.

»Acaso el único motivo de reyerta que tengo yo con Platón es haber éste dicho que nada podían enseñar a Sócrates los árboles en el campo y sí los hombres en la ciudad. Esto es, por lo demás, muy perdonable si se tiene en cuenta que en Platón quedaban aún no pocos resabios del período sofístico, lleno todo de preocupaciones y prejuicios antropológicos como el siglo XVIII francés.

»Los árboles son grandes maestros y el mismo Platón solía ir a visitar un plátano

en las afueras de Atenas, como fue un plátano el mejor amigo de Taine. Es frecuente que los grandes hombres, luego de haber atravesado ciencias y ciencias, de haber gustado artes e idearios, acaben por dedicarse a la botánica, que, sin duda, les ofrece gratos secretos y dulces consolaciones: así, Rousseau y Goethe. Un árbol es tal vez lo más bello que existe: tiene reciedad en el tronco, caprichosa indecisión en las ramas, ternura en las hojuelas movedizas. Y sobre todo esto hay en él no sé qué de serenidad, no sé qué de una vida vaga, muda, palpitante, que va y viene inciertamente entre el follaje. Justo me parece que los egipcios primeros creyeran que las almas de los muertos iban a habitar en las ramas de los árboles, y que los indios argentinos pusieran bajo un árbol sus ofrendas al divino Walechn. Renan dice que el instinto religioso es en el hombre lo que el instinto de nidificación en el pájaro: nada extraño tiene que, como las aves labran sus nidos en los árboles, hagan de ellos sus altares los hombres.

»Los paisajes me han creado la mitad mejor de mi alma; y si no hubiera perdido largos años viviendo en la hosquedad de las ciudades, sería a la hora de ahora más bueno y más profundo. Dime el paisaje en que vives y te diré quién eres.

»Al tiempo que por Europa pasaba una ola de histerismo revolucionario, unos cuantos ingleses avisados se refugiaron junto a los lagos de Escocia y vivieron en la soledad fecunda de las campiñas. De allí salió aquella espiritualidad tranquila de los poetas «lakistas» y la incomparable dicha de su existencia. Del campo salió volando aquella alondra cantarina que se escucha como un eco geórgico a lo largo de las páginas de Emerson. Estos paisajes eran bellos, solemnes, con frescor de lagunas y remansos, con esplendor luminoso de boscajes, y así dejaron caer sobre sus discípulos simiente de amplitud idealista.

»Recuerda, en cambio, los paisajes que rodean a Madrid, salvo el Pardo y la Moncloa. Contempla estos misérrimos campos atormentados en que sólo se espera ver algún hombre tendido, polvoriento el traje, el rostro ensangrentado contra la tierra. Son campos malditos, campos comprados con los treinta dineros que únicamente sugieren alguna traición o algún crimen antiestético. Así, los madrileños nos encontramos entre los seres más torvos y hostiles de la tierra.

»Los españoles suelen huir del campo en cuanto pueden, porque en la soledad no tienen a quien hostilizar ni a quien anonadar.

»Creo que las dos grandes virtudes que ha de formar en el hombre la pedagogía son la sinceridad y la serenidad. Pues bien, ambas las enseña la naturaleza mejor que todos los maestros del mundo. Cuanto no es el hombre es más sincero que el hombre. De aquí que apenas nos hallamos solos en medio de un panorama natural irnos dedos menudos e invisibles comienzan a tejer en torno nuestro ese misterio de la sinceridad, que une en un mismo tapiz animales, plantas y piedras. A poco, nos sentimos insertos en la vida unánime de los campos; el paisaje solitario va destilando quietud en nuestro pecho, armonía, benevolencia. ¿Por qué nos encontramos tan a gusto en la naturaleza? —se preguntaba Nietzsche—. Y respondía: porque la naturaleza no tiene

opinión acerca de nosotros. ¡Ah! ¡muy cierto! El hombre es siempre juez del hombre, cuando no es su enemigo. Ante el hombre que más nos estime, nos mantenemos siempre sobre aviso e inquietos, no sea que se descubra en nosotros algo nuevo, destructor de su estimación.

»No creo que hoy pueda nadie jactarse, sin embargo, de una íntima relación con la naturaleza, porque la humanidad se ha ido apartando de ella, humanizándola, es decir, pedantizándola. El hombre primitivo le era más próximo, la naturaleza hablábale con mayor vivacidad y por eso sabía poner nombres a las cosas. Para nosotros la naturaleza es un gran muerto, es como el esqueleto petrificado de un brontosauro y sólo podemos llegarnos nuevamente a ella con una preocupación, científica o artística que la deforma. La naturaleza es la despreocupación perfecta, y así la llamamos “Naturaleza” por antonomasia.

»Aquí tienes la razón por la que Stendhal afirmaba que el interés exclusivo del paisaje no basta, a la larga, y es preciso un interés moral e histórico. Si nuestros ojos se cansan de mirar, las cosas se fatigan de ser miradas y se embotan sus místicas sugestiones. Hoy los paisajes no nos enseñan naturaleza propiamente tal, pues, como digo, la naturaleza murió hace muchas centurias envenenada por un silogismo; pero nos enseñan moral e historia, dos disciplinas de exaltación que nos hacen no poca falta a los españoles.

»Y así, este paisaje-maestro de Guadarrama me ha dado una lección de “celtiberismo”, y me ha aclarado esos secretos étnicos que en los museos luminosos, en profundos y húmedos claustros, intentan revelarnos los hombres del Greco con un ligero temblor de sus barbas agudas».

El paisaje iba recogiéndose en sí mismo: algunas estrellas claras florecían en la ternura del crepúsculo. Unos ladridos lejanos. En el valle resbala el rumor de una esquila como por una mejilla resbala una lágrima. La noche llegaba, caminando por el cielo con tardo paso de vaca.

Aprisionamos en una postrera mirada la magnífica quietud del rebaño de montes: descendimos al camino real. Un hombre que pasaba nos preguntó la hora: dijímosle que no teníamos relojes, porque éramos místicos y celtíberos. Como no nos comprendiera del todo, siguió él su jornada hacia Segovia y nosotros entramos en el pueblo.

El Imparcial, 17 septiembre 1906.

CANTO A LOS MUERTOS, A LOS DEBERES Y A LOS IDEALES

Para la Sra. Doña Eloísa Navarro
Ledesma de Cubas.

EL triste adamita pasa en menoscabo al través de la vida llevándose a sí mismo a la rastra: va cargado de afanes y de dolores, más que cargado va rendido so la gravedad de un perenne desencanto. Las ilusiones, las esperanzas se le han caído, como mal prendidos cascabeles, en la primera jornada. Sigue haciendo camino con el ánimo sordo, merced a un impulso oscuro, ciego, impersonal. Un día, entre que el sol sale o no sale, llega sobre el hombre una noche definitiva: se siente hundido en un descanso oscuro, ciego, impersonal. *¡Bebiotai, bebiotai !* ¡Ha vivido, ha vivido! —decían entonces los griegos—. Los amigos creen por un momento que se han quedado solos: lloran: a la luz de un mezquino sol rojo echan sobre el residuo carnal unos puñados de santa tierra: luego se enjugan las mejillas: por fin, advierten que el fenecido ha traspuesto sus memorias, como una nube el horizonte.

La historia, por lo vieja y por lo irremediable, no nos interesa —dirá alguno—. Vieja sí que lo es, satánicamente vieja, pero ¿irremediable…?

Los grandes pueblos han nacido en torno a las cenizas de sus muertos: Egipto, Grecia, Roma, se han formado en la religión de los difuntos: la energía de estas razas irradiaba de las urnas cinerarias que en la secreta penumbra de todos los hogares latía místicamente como corazones inmortales

Los muertos no mueren por completo cuando mueren: largo tiempo permanecen; largo tiempo flota entre los vivos que les amaron algo incierto de ellos. Si en esta razón respiramos a plenos pulmones y abrimos las puertecillas todas de nuestro sentimentalismo, los muertos entran dentro de nosotros, hacen en nosotros morada y agradecidos, como sólo los muertos saben serlo, déjannos en herencia la henchida aljaba de sus virtudes.

Una conjunción de venturosas circunstancias ha hecho a algunos hombres inmortales; pero esto no quiere decir que no deban serlo también otros. En todo ser hay una virtud, cuando menos, que tiene derecho a ser inmortalizada. Es injusto e inmoral preguntar de un muerto solo: ¿Qué ha hecho? Hay que preguntar también: ¿Qué ha sido?

Esta es precisamente la labor religiosa impuesta a los que conocieron y sintieron el ardor espiritual de algunos hombres muertos a destiempo y cuyos esfuerzos, rotos por un error de la suerte, permanecen eternamente proyectados sobre el vacío como arcos incompletos, como imágenes frustradas en que las líneas no se cumplen, las dovelas no se aúnan y se yerguen sin estatuas los plintos.

Así Navarro Ledesma murió al comenzar su labor constructora; ahí está el bloque de blanco mármol; sobre él dio la mano inspirada unos golpes de cincel; unas confusas líneas marcan sospechas de figuras poderosas, de brazos con músculos tendidos, de torsos egregios, de rostros sugestivos y enigmáticos. Pero el escultor ha muerto; la obra múltiple, honda, sincera, educadora, evangélica, queda por siempre inexplicada, perdida entre los prietos granos de la mole indiferente; so ese mundo nuevo que iba a surgir cae la única manera irremediable de muerte: la de lo que se queda sin nacer.

Dentro de algunos años acaso parezca confuso a una nueva juventud esto de que hoy echemos algunas flores de recuerdo en torno a la memoria de Navarro Ledesma. Su obra, esparcida a todos los vientos en forma de escritos periodísticos, no es su obra: el que quiera sobre esas páginas compuestas sin tiempo, sin esperanza y sin libertad, erigir un juicio, comete una injusticia. El tiempo, la esperanza y la libertad son los tres demiurgos que elaboran los planes del poeta, y los tres faltaron totalmente a Navarro Ledesma por una conjunción de adversas circunstancias.

En la historia del pensamiento aparecen a lo mejor nombres ante los qué mostraron gran respeto sus contemporáneos, pero que no dejaron obra sobre que nosotros podamos hoy reconstruir definidamente aquella alma venerable. Sea un ejemplo Sócrates. Pero ¿qué cosa fue Sócrates? Y ved lo que tenemos qué responder: Sócrates fue Platón y Jenofonte, Sócrates es un poco de todos nosotros, que desde hace veinticinco siglos vamos naciendo con unos acordes socráticos dentro de la armonía equívoca de nuestro espíritu. Mas para nosotros, Sócrates es una idea que nos enseñó Platón, al tiempo que para este divino filósofo, Sócrates fue una aventura; mejor aún, la aventura, aquel momento de la vida individual que polariza, que cristaliza en forma decisiva el resto de esa vida individual.

Navarro Ledesma fue mi aventura. Tú, señor lector, leerás esta frase con indiferencia, pero es que tal vez no sepas qué hacecillo de abrojos y de amarguras, qué respiradero de inquietudes, qué cúmulo de anhelos dolientes, de dubitaciones, de tanteos desesperados, de ambiciones imposibles, constituye eso que llamaríamos el alma de un español de veinte años. Si lo ignoras, te pido noble respeto ante una cosa que es para ti un misterio, y prometo que alguna vez intentaré aclarártelo.

Navarro Ledesma fue para mí una aventura, porque coexistían en él junto a una agudísima e incansable ideación las dos más altas virtudes modernas: el cumplimiento de los deberes oscuros y el idealismo inmarcesible.

Conforme va el hombre viviendo múdanse sus pensamientos, quiébranse sus proyectos, entran otros en su lugar, llegan y pasan bramando las pasiones,

trastrócanse mil veces las ambiciones, mueren los amigos y los hermanos, sobreviven otros amigos y otros hermanos, todo se estremece y oscila, se trasmuda y huye, se renueva y cambia. En tanto una sola realidad permanece, una sola cosa está sentada a nuestro lado tácitamente y si caminamos hace vía con nosotros: el Deber, pardo, vulgar personaje sin historia. En tanto que fuera y dentro de nosotros sin cesar todo se muda, nosotros tenemos que cumplir con nuestro deber. ¿Qué deber? ¿Ese bello deber de conquistar un reino, de fundar una religión, de decir una verdad atrevida? No, no, esos son llamamientos unipersonales con que Dios regala a algunos hombres y que en el fondo les ensoberbecen. Hablo del deber anónimo, del deber cambiado en cuartos, el de este instante que está frente a nosotros y el de todos los instantes. Es ese deber sin flores y de frutos invisibles, ese deber hospiciano que forma el más hondo sedimento sobre el que se apoya todo el esplendor de la vida social: el deber del trabajo. Navarro Ledesma, que intelectualmente había hecho la vuelta de todas las quitaesencias enfermizas o sabias de la moral nueva, cumplió santamente, un día y otro, con esos deberes oscuros. Aquí tenéis un ejemplo de una de las dos sublimes virtudes democráticas. El antiguo y conocido campo del Deber es el lugar de liza y de hazañas para los modernos caballeros, y cumplir en ese paso honroso de la Obligación, la muestra más cierta de virilidad moderna.

Hay quien espera a entrar en el combate cuando el rey está mirando; hay quien para escribir necesita, como Buffon, unos puños de encaje; hay quien es como Aristo, aquel filósofo galante que disertaba únicamente cuando le llevaban en litera. Hay, en cambio, quien trabaja siempre que es preciso, donde quiera y como quiera.

He llamado idealismo inmarcesible a la otra virtud que había eminentemente en Navarro Ledesma. Tú, señor lector, sabes bien, ¿no es cierto?, lo que es un ideal. El mundo es como es: nosotros quisiéramos que fuera de otra manera, y nos afanamos por lograrlo. Los hombres son injustos; nosotros creemos que la justicia debe hacer entre los hombre su firme nido de cigüeña. Los españoles somos fanáticos: tú y yo creemos que los españoles deben ser tolerantes. Al mundo que es oponemos un mundo que debe ser. Sobre la realidad trabajamos por fundar la idealidad. Este estado de ánimo en que la idealidad halla siempre amorosa resonancia, es lo que llamo idealismo. La mocedad es siempre idealista: en ella el idealismo es fisiológico y tiene escaso mérito. Pero todos los alientos noblemente excesivos tras cosas ideales suelen agotarse antes de los treinta años en razas cansadas y mujeriegas como la nuestra. La vida es, ante todo, una faena de domesticación y de poda de ilusiones; mas, por lo mismo, es preciso entrarse por ella con pasto abundante en que se cebe, como es preciso en casi todas las enfermedades entrar rollizo para que algo sobrequede a la postre. Una injusticia suscita en un mozo indignación, en un viejo nostalgia de la indignación.

Navarro Ledesma había sufrido mucho, moral y físicamente: su mocedad se había anegado en una labor incesante y rudísima: por eso, habiéndole faltado la juventud ardorosa, pasional, turbulenta, conservó durante toda su vida una juventud más

quieta, más armoniosa, más de Clara fuente risueña, pausada y fresca; mantúvose siempre capaz de indignación y de entusiasmo; tuvo, en fin, hasta la muerte, sobre su rostro ancho y reciamente asentado en los hombros esa tierna expresión con dejos melancólicos que conservan en la mirada las vírgenes viejas.

Suelen hacernos las desventuras de vidrio, como al licenciado, y no quisiéramos movernos para quebrarnos. De ordinario, en la llamada experiencia, más que aprender nuevas verdades aprendemos el olvido de esas difíciles verdades eternas que nos impulsan a la guerra santa contra la realidad. Por esto sorprende hallar algún hombre en quien luego de años largos de dolor, perdure la exaltación idealista, la segunda virtud democrática, girondina. Nietzsche hubiera llamado a Navarro Ledesma, como se nombraba a sí mismo: «Argonauta del ideal».

No reduzcamos los muertos a las obras que dejaron: esto es impío. Recojamos lo que aún queda de ellos en el aire y revivamos sus virtudes.

¡Resucitemos a los muertos virtuosos de entre los muertos!

El Imparcial, 14 septiembre 1906.

SOBRE LOS ESTUDIOS CLÁSICOS

Aere perennius.— Horacio: *Carmina*.

PAN amaba a Siringa, ninfa moza, de azules venas y de nervios de oro. Y era Pan labrador, pastor de encinas, de ásperas hayas, de sonantes olmos y de vagos ensueños generosos. Pan no era más: en sus espaldas broncas cargaba troncos de árboles y luego quedar solían en sus barbas foscas algunas verdes hojas enredadas. De experta planta, de nervudo pecho, de anchas orejas y de tez tostada, sentía Pan fluir por sus arterias la savia añeja que rezuma el campo… Pero ¿a qué contar más por lo largo esta historia, que todos habréis visto, como yo, contada en algún mármol? Pan perseguía a Siringa; cuando llegó el otoño sopló un viento de sierra que se llevó el alma de Siringa tal vez hasta el cuerpo de una corza. El cuerpo suyo quedó tendido junto a una fuente dé alma temblorosa; sus sienes quedaron quietas, aquellas sienes donde la sangre golpeaba con ritmo tan claro, que el ciego Homero, oprimiendo una de ellas con sus anchos labios, hubiera podido componer algunos exámetros, como dicen que los usó Goethe digitando sobre el hombro de una italiana a quien amó.

El cuerpo de Siringa estuvo tanto tiempo oculto a las pesquisas de Pan, que en el seno de sus pálidos pechos luminosos, una alondra, en abril, labró su nido. Al cabo hallóle Pan y le dio allí mismo sepultura, y sufría con tamaña reciedad su corazón, que se le fue de los ojos aquella mirada oscura de bestia melancólica. Y a la vuelta de unas estaciones nacieron sobre la tierra en que la enterrara, los brazuelos tiernos de unas cañas. Pan los cortó y se adobó una flauta al modo pastoril, pero de singular dulzura. Y solía venir no lejos de la fuente; sentábase en el dintel del bosque, sobre el dorso de una piedra blanca e inflando los carrillos al tiempo que el sol trasmontaba, hacía pasar al través de las rubias cañas toda el alma de la selva armoniosa. El aire temblaba dentro de las cañas y en la fontana temblaba a ritmo el agua. Este amor doloroso fue la flor de su vida eterna y desde entonces amó todas las cosas estrictamente como sólo Pan ama. Quedóle simplemente una tibia melancolía que él se curaba con blandas burlas, saliendo a los caminos a arredrar los labriegos medrosos. Tornando al bosque, pensaba.

Todos conocéis esta historia tan bella que da ganas de llorar y que, como todas las historias bellas, acostumbramos llamar «mito» por eufonía y por continencia científica. Si la cuento ahora, débese a que ayer mi maestro y amigo D. Julio Cejador me envió un «Nuevo método para aprender el latín», que ha recién compuesto; esto

me llevó a pensar en los estudios clásicos, éstos al clasicismo griego y éste a restaurar la pastoral antigua que os he traído a la memoria.

Porque veo yo en Pan antes de sus amores un símbolo de la bestia blanca de Europa antes de Grecia, que viene a ser la Siringa de la fábula. Como en Siringa se hizo la bestia Pan, Dios-Pan, se hizo hombre en Grecia la blanca bestia. Sin la disciplina helénica sólo hubiera sido una posibilidad más hacia lo humano, como lo fueron la bestia metafísica asiática o la bestia totemista de África.

Fue preciso que llegara la claridad de Grecia para que los nervios del antropoide alcanzaran vibraciones científicas y vibraciones éticas; en suma, vibraciones humanas. Dejo para unas disputas que estoy componiendo contra la desviación «Áfricanista» inaugurada por nuestro maestro y morabito D. Miguel de Unamuno, la comprobación de este aserto mío: que el hombre nació en Grecia y le ayudó a bien nacer, usando de las artes de su madre, la partera, el vagabundo y equívoco Sócrates.

Acaso no haya habido época de las plenamente históricas tan ajena como la nuestra al sentimiento, a la preocupación de la cultura. Hoy nos basta con la civilización, que es cosa muy otra, y nos satisfacemos cuando nos cuentan que hoy se va de Madrid a Soria en menos tiempo que hace un siglo, olvidando que, sólo si vamos hoy a hacer en Soria algo más exacto, más justo o- más bello de lo que hicieron nuestros abuelos, será la mayor rapidez del viaje humanamente estimable. Pues habremos de reconocer que la civilización no es más que el conjunto de las técnicas, de los medios con que vamos domeñando este ingente y bravío animal de la naturaleza para intenciones sobrenaturales. Adviértase que no digo sobrehumanas, sino sobrenaturales, y ejemplo de éstas puede ser la institución del socialismo, o si es de la otra banda, el fomento del sobrenombre.

Paralelamente a este olvido de lo cultural se ha mostrado un gran desdén hacia lo clásico: es muy frecuente entre nosotros la creencia de que a la palabra «clasicismo» no corresponde realidad alguna, y que es apta, a lo sumo, para fáciles ampliaciones de una retórica extemporánea. Y, sin embargo, yo pienso que tras ese vocablo alienta místicamente la realidad más granada y plenaria, pues tengo a lo clásico, no sólo por el embrión de la cultura, sino por el sentido perenne de ella. Si no temiera tanto parecer oscuro —¡Dios me libre de ello, luciferina Ática!— me expresaría de este modo: sólo traslaticiamente puede hablarse de cultura del campo: cultura vale en propiedad como cultura del hombre, y significa elaboración y henchimiento progresivo de lo específicamente humano. Si no se puede apreciar la progresión, la palabra cultura no tiene sentido y no se puede apreciar aquélla si no se supone una dirección, si no se tira una línea guión sobre la que luego hayan de marcarse los grados del avance. Aquí está —creo yo— el problema entero de la metodología histórica, de la historia como ciencia, cuya solución ha encomendado el Demiurgo a este oscuro siglo que va naciendo entre nosotros. Porque es menester clamar tan alto que nos oigan los sociólogos sordos —¡sociología, cuánta barbarie se ha condensado en esta palabra, luciferina Grecia!— es menester clamar que no existen hechos

históricos, sino una larga pesadilla de sucesos, grisientos e insignificantes donde pone la cronología un ritmo monótono de telar. El mero tamizar aquella pesadilla, para escoger de ella algunos acontecimientos más claros que llamamos representativos y que ungimos con el privilegio de los hechos históricos, es imposible sin esa línea soberana que da un sentido y una afirmación a la cultura. Y no se diga que bastaría una línea simbólica de un progreso en civilización, pues ésta es sólo instrumento de la cultura, y el progreso en civilización supondrá siempre al cabo la hipótesis de un progreso en cultura con que sopesar los quilates de aquél.

Esa línea magnífica que orienta la historia y pone en ristre los siglos hacia un ideal porvenir, necesita como toda línea de dos puntos para ser determinada: y el uno, el de oriundez, está en Grecia, donde el hombre nació, y el otro, el de fenecimiento, está en lo infinito, donde el hombre impondrá la urna de su corazón cocida en un horno de Grecia por un alfarero socrático. En la danza general de la vida inserta el clasicismo un gesto de dignidad, gracias al cual aquella danza burlesca se ordena en majestuosa teoría humana.

Clasicismo sólo hay uno, clasicismo griego, y los renacimientos serán siempre, forzosamente, un volver a nacer de Grecia, un volver a abrevarse en la energía perenne de las ruinas helénicas, «más perennes que el bronce». Y cuando hoy se habla de un renacimiento sobre el indianismo, se comete cierto abuso indicado con las palabras, aun cuando por mi parte siento grave respeto hacia el sánskrito, que es el lenguaje con que hablan los sabios elefantes en el junco.

Quisiera escribir corto para que los lectores no se quejaran de mí: y así, al encontrarme en el fin de estas cuartillas, lamento la incontinencia de mi pluma, que sin haber hecho otra cosa que iniciar la cuestión del clasicismo deja intacta la cuestión del humanismo, objeto principal de ellas. Pero era necesario: el humanismo es sólo una función del clasicismo. Para indicar lo que en aquél más nos importa a los españoles, bastaría decir: si el clasicismo es el sentido íntimo de la cultura, es el humanismo greco-latino el clasicismo de las «formas» de la cultura y muy especialmente de las «formas» mediterráneas de la cultura. Estoy convencido de que las artes españolas serán y deberán ser siempre realistas. Mas por lo mismo, sólo manteniendo constantemente ante los ojos las pautas y las normas de las humanidades evitaremos que nuestro realismo caiga en lo chabacano y se arregoste en menesteres infrahumanos. No fue el azar quien inventó el nombre de «humanidades».

De todo ello hablaré otro día: hoy quería sólo mentar la obrilla nueva de mi maestro y mi amigo D. Julio Cejador, el cual publicó hace unos siete años una «Gramática griega, según el método histórico-comparado»; hace seis la «Introducción» a su obra capital «El lenguaje»; hace cinco «Los Gérmenes del Lenguaje»; hace tres «la Embriogenia del Lenguaje»; hace dos la «Gramática del Quijote»; hace uno el «Diccionario del Quijote»; hace dos meses un tomo de ensayos sobre cuestiones filológicas y lingüísticas. Luego de grandes afanes, alcanzó el señor

Cejador una cátedra de latín en el Instituto de Palencia. Y ahí está enseñando pretéritos y supinos a unos angelitos celtíberos.

Sin perder compás y buen ánimo, el señor Cejador, que aprendió en las luchas jacobinas con los problemas científicos la clásica virtud de la modestia irónica, ha compuesto un lindísimo arte latino, tan lindo, tan fresco y tan sencillo, que parece un idilio pedagógico. La gramática, el tinglado inorgánico de reglas, excepciones, etcétera, todo el artefacto enredoso de la pedagogía jesuítica desaparece diluido en una conversación. Porque el «Nuevo Método» se compone de dos libros: el libro de clase y el libro de casa y ambos libros se hablan y el diálogo de ambos libros es lo que se me antoja un idilio didáctico, casi tan bello como el otro idilio que os he traído a la memoria, de Pan y Siringa.

El Imparcial, 28 octubre 1907.

TEORÍA DEL CLASICISMO

I

AMIGO Rubín de Cendoya: al tiempo que yo me ajetreaba por tierras heteróclitas, corregía usted tranquilamente las líneas de su espíritu según la pauta ofrecida en el perfil de las sacras montañas celtíberas. Es usted un hombre envidiable que nació en Córdoba y supo, sin embargo, afirmar desde luego, junto al casticismo el clasicismo, entendida esta palabra a nuestro modo, no como un modelo y una regla, sino como una dirección y un impulso, no como un tipo dogmatizado, sino como un credo fluyente que en cada instante se supera a sí mismo, se muda el cuerpo dentro de un cauce sin mudanza. Aún hay gentes para quienes no es del todo claro esto del clasicismo, gentes adolecidas por la confusa sospecha de que toda esta máquina del mundo nació el mismo día que ellas; dejémosles en su opinión: a la postre, conviene sobremanera que algunos amigos nuestros piensen de distinta suerte que nosotros, porque así logramos el enriquecimiento de la conciencia nacional. Y abandonándoles la ardua faena de adecentar lógicamente su solipsismo, procuremos nosotros poner a nuestras energías, pocas o muchas, el cauce y la conciencia de lo clásico.

Hace dos semanas traté de exponer lo que yo entiendo por clásico, mas siendo el espacio poco, me reduje a describir la significación que a este concepto atañe en una filosofía de la cultura. Y quisiera insistir una vez y otra sobre este tema, porque lo considero decisivo en todo tiempo, y porque considero el tiempo de ahora decisivo para todo el porvenir español. A despecho de algunas apariencias que inquietan nuestro optimismo, usted y yo, amigo D. Rubín, estamos convencidos de que los cerebros españoles comienzan a renovar sus hábitos mentales, dejando los que nos han malservido tres siglos por un ansia vaga de otros nuevos. Y como la movilidad intelectual de nuestra raza es por demás sospechosa, témome que estos hábitos que ahora vamos adquiriendo hayan de durarnos unas cuantas centurias. Por esto en otras castas es lícito perdonar ciertos leves errores y algunas tildes, siempre que la orientación general sea justa. Mas aquí es menester una gran precisión, so pena de que pequeñas faltas iniciales produzcan al proyectarse en siglos remotos un desfalco histórico y la insolvencia cultural.

Decía, pues, el otro día que, si creemos en la cultura, tenemos que creer en el clasicismo, porque es éste, en mi entender, algo así como un principio de la conservación de la energía histórica; algo así nada más, porque la energía histórica aumenta y la física permanece igual a sí propia. Me escribe usted que no está muy clara mi lucubración, y yo voy a intentar con algunos rodeos en ésta y otras cartas explicarme suficientemente.

Es menester, ante todo, arrancar el clasicismo de la literatura, y en general, de los brazos blancos y hadados del arte, porque el arte, como mujer al cabo, es deliciosa en su ingenuidad, pero es temible en sus reflexiones. Cuando el arte en una hora de melancolía y de mengua entra en reflexiones sobre sí misma, nace una cosa absurda, a la cual, en sentido lato, llamamos poética. Y en uno de los capítulos de la poética se habla de los clásicos como de modelos que es preciso imitar, se les pone como una meta a las aspiraciones, por tanto, fuera de nosotros, en una región trascendente e inasequible. Y si se pregunta por qué los clásicos son tales y tales y no otros, la poética sólo puede responder: Porque sí. Como ve usted, amigo Cendoya, el clasicismo, oriundo de la reflexión artística, acaba por ser más bien una grosería.

Aunque yo coincida fortuitamente, más que otros amigos contemporáneos, con las valoraciones de la crítica artística tradicional, doy la razón a dichos iconoclastas —gente, por lo demás, de espíritu sumario y montaraz— cuando se encambronan y se encrespan contra esa Poética incivil. Sí, hermano Cendoya, incivil porque no puede responder a la demanda: ¿«Quid juris»? ¿Con qué razón? Lo racional es lo que constituye lo civil, lo jurídico; es el terreno en que pueden ensamblarse las diferencias individuales y aunarse en ciudad, en sociedad jurídica, pasando de lo selvático a lo ciudadano. El juicio estético, en cambio, es en sí mismo irracional: decide en él aquel grumo del individuo inaislable para el concepto, huidero, bravío, irreductible a la acción legífera de la ciencia. Cual todos los españoles mozos de esta hora, he movido yo larga guerra a mi «yo» para arrojarlo, como un mal can, de los fanos consagrados a la lógica y a la ética, a la vida especulativa y a la vida moral: aullando el canecillo de mí mismo, ha ido a acogerse en la espléndida democracia de la estética, y me temo mucho, amigo Rubín, que no ha de ser fácil arrojarlo también de allí, porque ha de hacer valer allí sus «droits de l’homme». Por esto digo que no se debe buscar primariamente en el arte, en la historia literaria el concepto de clásico: sino primero en la historia de la ciencia, luego en la historia de la ética, del derecho, de la política. En estos dominios el suelo es firme y podremos llegar a convenio. Después pasaríamos a la estética y veríamos cómo hay también un clasicismo artístico, pero sólo después. No se entra, en suma, al clasicismo por la senda florida e incierta de lo bello, sino por el severo camino de las matemáticas y de la dialéctica.

¿Quiere usted un ejemplo? Cuando Mauricio Barrés lleva su ardorosa petulancia de académico francés a la carroña de Grecia y pasea la preocupación de un libro por escribir (el «Voyage de Sparte»), entre la podre insignificante de un pueblo que murió hace veinte siglos, habla sinceramente, por vez primera acaso, al referirnos que allí se

embota la sensibilidad de un nacionalista parisiense. «Les nerfs nous sauvent de la vulgarité», cree Barrés y aquella luminosidad muerta nada dice a sus nervios. ¿Lo ve usted, D. Rubín? Grecia no es ya para los artistas, ni para las mujeres: en general, Grecia no tiene ya nada que decir a los nervios. En adelante sólo deben ir a Grecia los predicadores socialistas para aprender la norma de un «demos» aristocrático: y los filósofos para cumplir una vez más el rito del respeto histórico. Mauricio Barrés no debe volver. Pero en todo tiempo habrá frente a los viajeros que sólo saben renovar sus aspiraciones sobre paisajes nuevos, otros que verán sobre paisajes viejos y gastados paisajes originales. Y así el filósofo irá por los siglos a la carroña de Grecia y acertará a alambicar del paisaje tan usado alguna nueva forma de perenne Virtud y alguna brizna nueva de Razón.

La Poética tradicional, repito, es culpable de este desviamiento lejos de lo clásico. Ha hecho de ello una trascendencia, algo fuera del hombre moderno, inasequible, hierático y ha caído con todas las demás trascendencias. A. nosotros toca hacerlo inmanente en el hombre dé todos los tiempos, desencantarlo, obligarle a que fluya a lo largo de toda la historia europea y a que se remanse en los lugares gloriosos que llamamos Renacimientos.

Para que lo clásico pueda manar en cualquier momento de nuestra historia, es preciso hacer de él un concepto sobrehistórico. Me explicaré. En su «Arte de poesía castellana» decía, por ejemplo, Juan del Enzina: «Que no dudo nuestros antecesores aver escrito cosas más dinas de memoria: porque allende de tener mas bivos ingenios, llegaron primero e aposentáronse en las mejores razones e sentencias». Y el prólogo de la «Primera crónica general de España», comienza: «Los sabios antiguos, que fueron en los tiempos primeros et fallaron los saberes et las otras cosas…» Estas dos citas de tan diversas épocas vienen a ser una definición implícita del clasicismo a la manera que se ha entendido hasta ahora. Eso es lo clásico histórico: así lo entendieron con la Edad Media los sabios amigos del sabio Alfonso: así entendió el clasicismo Juan del Enzina aunque humanista y renacentista, gran corredor de Italia y sanísimo poeta. Para ellos lo clásico es lo antiguo y las obras y los hombres clásicos alcanzan ese privilegio merced a sus años de servicios.

Otro síntoma de lo que voy hablando, amigo Rubín, es la querella perdurable de antiguos y modernos; planteada así la cuestión, es una inepcia. Debió hablarse de clásicos y románticos: no de antiguos y modernos. Clásicos y románticos los ha habido siempre, de Grecia acá: la historia europea, por otro nombre humana, es la historia de las luchas entre esos dos ángeles. Ormuz y Arimán, principios de lo bueno y de lo malo.

En cualquier momento del hoy, del ayer o del mañana europeos, se hallará la pelea metafísica de ambos principios, en mengua el uno, triunfante el otro, polarizando la agitación humana.

El error de pensar el clasicismo según una noción cronológica y más o menos estrictamente confundirlo con la antigüedad, tiene tan hondas raíces psíquicas, que no

dudo atribuirlo a los restos de asiatismo que quedan en los corazones europeos. Pues es sabido que para el oriental un libro, por el mero hecho de ser antiguo, es un libro inspirado, es un libro divino. Aquí tiene usted el clasicismo histórico de mongoles y semitas, el clasicismo como superstición, el clasicismo romántico. ¿Por qué romántico? —me dirá usted…

El Imparcial, 18 noviembre 1907.

II

Estas cartas, amigo D. Rubín, que juzgará petulantes más de un lector, son sencillamente incitaciones dirigidas, por el conducto de usted, a algunos muchachos celtíberos que hoy comienzan a adquirir métodos espirituales. Y no es otra su intención que ofrecerles un compás mental y una dignidad frente a algunos dogmas incontinentes que dominan la conciencia actual española. Yo he sido casticista, y hasta he dado a la luz cierta confesión de celtiberismo a redropelo que me hizo usted años ha, cuando era usted más joven y admiraba al pintor Theotocopuli con mayor sinceridad que comedimiento. De entonces acá, y a la vuelta de algunas peregrinaciones por tierras de escitas, me he convencido de que existe ya en España una muy recia corriente afirmadora de la casta y de la tradición sentimental. Debiendo ser nuestra norma el enriquecimiento de la conciencia nacional, creo, pues, hermano Cendoya, llegado el momento para que dejemos nosotros de ser casticistas. Hay en un pueblo tanta mayor cultura, cuantos más sean los temas ideales presentes en su conciencia. La publicación reciente de un hermoso libro acerca del Greco, compuesto por un profesor de pedagogía, nos anuncia la entrada oficial del casticismo en la conciencia española, y nos garantiza —dado el puesto social del autor— la perpetuación en los ánimos jóvenes de algunas vibraciones étnicas. Porque se hace en este libro una afirmación tan amplia e inequívoca del casticismo y de la mística, que no podíamos pedir más, y que acabará de confirmarnos en nuestra decisión de ser clasicistas. Pero del libro y del asunto hablaré a vuestra merced otro día, cuando llegue la ocasión de sustentar que el clasicismo es lo opuesto al casticismo.

Recordará usted que al concluir la carta anterior sostenía yo la necesidad de fijar a lo clásico una noción sobrehistórica: agilizado así, podría bajo la especie de licor y de jugo fluir en perenne primavera a lo largo de todas las venas históricas. Si el Buddha

no hubiese sido más que un ser histórico y no un ser divino, no habría podido ejercitar aquella ebria caridad cuando a poco de nacer le llevó su padre a visitar quinientos de sus parientes, la familia entera de los príncipes Salvias. Porque todos ofrecieron al niño por morada sus palacios, y el Buddha, para no adolecer el corazón de ninguno, se multiplicó quinientas veces y habitó a un tiempo los quinientos palacios.

Un resto de asiatismo, de propensión a materializar las cosas, veo yo en la confusión de lo clásico con lo antiguo. Esto es clasicismo romántico, reaccionario, conservador, amigo de quemar, como un incienso, sobre un altar consagrado al Dios de los muertos la sustancia odorífera del porvenir. Para nada nos sirve este clasicismo de los holgazanes que nos hace mal de ojo puesto allá en la hondura de unos siglos viejos. Necesitamos, antes bien, un clasicismo que oriente nuestra actividad, y trayéndonos aromas de tierras novísimas, nos incite a la conquista

Por mares nunca d'antes navegados.

Si los antiguos hicieron esta faena del pensar o del pintar o del componer versos, y en general, del vivir de la mejor manera imaginable, no sé qué sentido puedan tener nuestras esperanzas. El colmo de éstas no pasaría de significar una segunda representación. ¿Y para qué dos Grecias si con una basta? ¿Y para qué dos Quevedos si con uno sobra? Para este clasicismo incapaz de fluidez somos meramente epígonos, y la historia, más que historia, un coro gigantesco de multitudes extáticas aplaudiendo la postura que un día tomó un pueblo o el gesto que una tarde ocurrió a un grande hombre. Pues no acierta a infundir en nuestros ánimos otra emoción que la del éxtasis ante la obra llamada clásica, y si nos mueve es la copia, forma exquisita del éxtasis.

No, maestro Juan del Enzina, los antiguos no «se aposentaron en las mejores razones e sentencias»; las mejores razones y sentencias son siempre las que están por hallar y por decir. Lo que ha sido, por el mero hecho de haber sido, renuncia a ser lo mejor. Y la amargura suprema del hombre no es haber nacido, como cree impíamente el sacerdote Calderón, sino precisamente haber nacido ya, no poder ya gustar este jocundo suceso de nacer o de renacer en una edad más nueva, más futura; cuando los hombres sean más justos y hagan versos mejor medidos que cuantos fueron antes y tengan compuestas unas matemáticas más complicadas y, por tanto, más exactas. Este es el único pesimismo admisible y piadoso, religiosamente humano: no el pesimismo de ser desventurados, sino el pesimismo de no poder ser mejores. Si lo clásico, si lo mejor fuera lo pasado, como sólo el porvenir está en nuestra mano, pero el pasado no, sería cosa de ir a buscar con estoica quietud del ánimo a esos muertos mejores saliendo por la puerta silente y única que hacia los muertos se abre.

Esta concepción del clasicismo —que como ven ustedes nos expone a la neurastenia— permanece viva en la sociedad actual y no lograremos nunca raerla por completo de las preocupaciones humanas. Apenas arrojada de un lugar, vase a

florecer en otro, pues no es sino una manera favorita de mostrarse el romanticismo. Y éste es indestructible, como principio del mal que es. Pues ¿qué haría, amigo Rubín, el principio del bien si no tuviera perennemente ante sí el fantasma del mal? Yo creo que la lubricidad está puesta en el mundo únicamente para dar ocasión a que algunos hombres severos sean castos. La tentación de la manzana paradisíaca es el embrión de la historia universal. La experiencia de la virtud sólo es posible por el vicio. Este es, a mi entender, el hondo sentido que orienta el dogma cristiano del pecado original, cuyo sentido, transcribe menos pintorescamente Kant cuando nos habla del «mal radical» en el hombre. Porque siendo para él el hombre aquel ser capaz de mejorarse indefinidamente, ocurrirá que en cada instante es malo por bueno que sea, si se le compara con lo que puede llegar a ser en el instante siguiente. El hombre es radicalmente, originalmente malo. Si quiere usted un ejemplo aclaratorio lo tomaré de las virtudes políticas, que son las virtudes más ciertas, que son las virtudes primarias. Las constituciones oriundas de la Revolución francesa que estatuyen la igualdad de derechos políticos, son mejores, moralmente hablando, que las que sustentaban los privilegios nativos y el despotismo por la gracia de Dios; y, sin embargo, hoy son moralmente malas y ya nuestros corazones se mueven melancólicos e inquietos porque anhelan otras constituciones más justas en que se realicen ciertas severas igualdades económicas.

Mas por si a algún lector pareciera artificiosa esta teoría de Kant, llamada teoría del mal radical, quede hecha la ruda advertencia de que para quien no existen los problemas son artificiosas, rebuscadas y paradójicas las soluciones.

A estas intenciones de Kant, tan mesuradas y tan estrictas, ha buscado Nietzsche una imagen excesiva que ha llamado sobrehombre. Al menos creo que es ésta su única interpretación plausible: el sobrehombre es el sentido del hombre porque es la mejora del hombre, y el hombre debe ser superado porque aún puede ser mejor.

Para esta sugestión de una mejora indefinida del hombre dentro del cauce de la historia, sin que sea admisible un tipo histórico de bondad y perfección insuperables, quisiéramos hallar un apoyo en el verdadero clasicismo: más aún, esa lucha por mejorarse, por superarse, es la emoción clásica: y querer afirmar algo histórico como definitivo, sea un pueblo, sea un héroe, sea el propio «yo», es la emoción romántica que habita a manera de tentación innumerable los ánimos clásicos más puros, y recuerda aquella espada roja que se le figuró en el pecho a Amadís, doncel del mar, y que le ardía y le abrasaba hasta que el sabio Alquifel logró curarle. Mas para este rojo ardor romántico no basta con un curandero imaginario, y sería menester un redentor, cuando menos.

Pero, ¡ay!, que el mal, que el romanticismo es racial, es radical; como el hombre no puede saltar fuera de su sombra, según el proverbio árabe, tampoco puede desarraigar su romanticismo. Y bien, ¿qué? ¿No da ese mismo mal un sentido a nuestras energías, si bien trágico? El sentido es patente: domeñar dentro de nosotros la bestia romántica para que progrese en nosotros la realidad del hombre clásico,

realidad inasible y por eso precisamente ideal seguro y perenne.

¿Recuerda usted aquella tragedia quieta y luminosa que pintó Tiziano en su cuadro «Amor divino y amor humano»? Dos mujeres sentadas a ambos extremos de un estanque de mármol y en medio un niño que busca en el fondo del agua tal vez una rosa ahogada, o no se sabe qué. Nuestro corazón vacila entre a qué mujer entregarse, y no acierta decidir cuál es la hembra divina y cuál la humana, porque halla en las cavidades de sí mismo resonancias para una y otra. La equívoca alegría nos da dolor, y en tanto aquel brazo gordezuelo del niño que se refracta en el iris del agua y como que se quiebra…

Le contaré a usted otro día las dualidades dolorosas del corazón de Rousseau, gran romántico, y le hablaré de la Edad de Oro, invento del clasicismo romántico, y de cómo Miguel de Cervantes, gran clásico, se burla $e ella por boca de Alonso Quijano el Casto.

El Imparcial, a diciembre 1907.

VIAJE A ESPAÑA EN 1718

JUAN Eberardo Zetzner fue un banquero estrasburgués. Estrasburgo I está puesto en esa parte central de Europa donde parece que todo y el brío se lo han llevado las montañas, quedando sólo para los hombres algunos adarmes de energía. Aquel país da una raza poseedora de un «mínimum» de virtudes y un «mínimum» de vicios. Calvino, Rousseau, Pestalozzi confirman la regla.

Zetzner, pues, debió ser un pobre hombre, y por consiguiente un mal banquero. Tanto, que se arruinó y no retuvo de la anegada fortuna más que 73 000 libras de Alsacia. Pero Dios puso en su camino a un tal Rotmund, lionés, gran tunante y no mal banquero. Tanto, que supo birlar al mansueto Zetzner las 73 000 libras. Zetzner escribía desde tiempos juveniles unas memorias donde iba trasvasando el hilillo cristalino de su manantial interno. Esta ocasión siniestra le da lugar para maldecir de las perversiones humanas.

Vino con Rotmund al arreglo de percibir siquiera 11 000 de aquellas muchas otras libras defraudadas. Mas no se trataba de un cobro cualquiera; las 11 000 libras había que recibirlas de un banquero francés de origen, habitante en Cádiz, llamado D. Pedro Ignacio Surmont. Y no se crea que paraba aquí la complicación, pues D. Pedro Ignacio acababa de hacer bancarrota.

El 21 de julio de 1718 dio vista a Rosas, desembarcando en Barcelona el 29. Zetzner llevaba espada: lo primero que se le hizo fue demandársela en cumplimiento de una ley dictada por el virrey príncipe Pío de Saboya. La espada fue recogida con otras muchas dentro de un armario, luego de poner la etiqueta de su nombre en los gavilanes.

Para hacer el viaje de Madrid, avínose Zetzner con unos «caletscheros» a razón de siete luises de oro por día. El vehículo era un carricoche a la española; las dos mulas iban cargadas de cascabeles y llevaban grandes plumeros. Tanto el cochero como las mulas avanzaban con la misma gravedad tan española.

En «Meinard» (sic, ¿Almenara?) encuentra un gentilhombre de Cádiz, D. Bernardo Francisco de Medinilla, que venía de Madrid para Sicilia acompañado de un ayuda de cámara y tres lacayos, todos caballeros y con buenas armas. Hablaba el gentilhombre francés e italiano: «desde que me vio y comenzó a hablar conmigo —refiere Zetzner— advertí que mostraba afición hacia mí». Cuéntale que a dos leguas de allí se ha tropezado con seis ladrones y que, gracias a su armamento, no le han atacado. Recomienda a Zetzner que no prosiga sin escolta. El banquero es desconfiado, como todo hombre de clima medio y de virtudes planas: le extraña tanta solicitud por parte de un desconocido. Interroga al calesero: el calesero confirma la

posibilidad de cuanto dice D. Bernardo. La desconfianza no se aparta de su corazón norteño. El calesero tiene muy mala catadura. Para un individuo de una raza linfática suelen tener mala catadura todos los individuos de razas más nerviosas. Don Bernardo saca de su carruaje un par de pistolas magníficas que le ofrece. Zetzner siente crecer su desconfianza. A una criatura nacida por encima del paralelo 45 no le cabe en la cabeza que un hombre sienta amor y afición por otro sin motivo, sin causa, sin fin, porque sí, por mera abundancia de torrentes espirituales. Los dos lujos españoles del amor y el odio, sentidos por sí mismos, sin buscar fuera de ellos un objeto que les dé un valor, serán inevitablemente absurdos para un suizo, para un alsaciano, para un hombre de Prusia. Zetzner siguió los consejos del gentilhombre, e hizo bien; en la jornada siguiente hallaron restos de un campamento de forajidos. Zetzner llama entonces a D. Bernardo «noble hombre».

La ingenuidad de Zetzner es bastante grande; así lo reconoce el Sr. Rodolphe Reuss, su compatriota, quien ha extractado las «Memorias» y dado en tal forma noticias de ellas al público. Pero no llega a tanto la ingenuidad del estrasburgués que no se mezcle literatura; el Sr. Reuss no dice una cosa que a mí me parece muy de sospechar, a saber: Zetzner debió llevar durante su viaje muy a mano el «Voyage» de madama d’Aulnoy. Esta relamida condesa dio la norma de lo español, y tan feliz debió de ser su visión, que de entonces a acá nadie la ha rectificado.

«Los señores españoles —dice Zetzner— son gente muy presuntuosa. Todo el mundo, criados inclusive, duermen de una a tres horas de siesta; cuando un hombre de la plebe va al mercado a fin de comprar legumbres por valor de dos o tres sueldos, jamás las lleva él mismo bajo su capa, sino que paga a otro para que las deje en su domicilio, aun cuando le cueste así doble. Jamás un artesano atraviesa la calle sin su espadón de enormes gavilanes. Hállanse a menudo gentes cabalgando sobre mulos, que usan grandes antiparras para hacerse pasar por sabias. Cuanta mayor reputación de erudito tenga una persona, tanto mayores serán sus gafas.

»Las familias no son numerosas; raramente se encuentra un español que haya engendrado tres o cuatro hijos. Hay que buscar la causa en lo muy caluroso de clima, en lo encabezado de los vinos y sobre todo en la lascivia que caracteriza ambos sexos. Terrible cúmulo de enfermedades procede de las moriscas, sumamente desvergonzadas y muy tratadas, así de los grandes señores como del populacho… Además existen otras razones por las cuales está España tan despoblada: en primer lugar, el gran número de casas de tolerancia; luego la enorme cantidad de individuos que entran en las órdenes… Hay muchos matrimonios legítimos entre blancos y moriscas, y los hijos que de estas uniones nacen son generalmente feos, medio amarillos, medio negros. (Zetzner no era un clásico, y muchas veces dice lo que no quiere decir). Pero esto es sólo en Andalucía; en las demás provincias no hay esclavos.

»Las mujeres de España no se pintan sólo el semblante, sino también los hombros… Jamás un español exigirá el menor trabajo de su esposa, porque todas,

ricas y pobres, le responderían: “No hemos venido al mundo para trabajar, sino para agradar a los hombres y hacerles placer”. Por lo demás suelen ser las españolas de muy buen talle, aun cuando sus teces sean de ordinario cetrinas y su temperamento muy ardiente. Un extranjero que se preocupe algo de su salud, hará bien manteniéndose en guardia, así frente a las pasiones abrasadoras del bello sexo como frente a los vinos de este país».

Al menos declara Zetzner que somos sobrios y que solemos decir: «Nosotros no comemos y bebemos más que para sustentar nuestra vida, al paso que otras naciones se imaginan que no han venido a otra cosa que a ahitarse con manjares delicados…»

«Desprecian a los demás pueblos y llegan a encontrar injusto que Nuestro Señor Jesucristo no haya nacido en España. Afirman que Dios ha hablado español con Adán y Eva en el Paraíso y con Moisés en la cumbre del Sinai. Un mendigo que os pide limosna no tolerará que rehuséis llamarle “señor”… Se hace un uso tan frecuente de las antiparras, que las llevan hasta en la calle y en la mesa… De los portugueses dicen que son judíos; de los franceses que son “gabachos”, es decir… Los holandeses e ingleses son heréticos y un alemán es para ellos un “animal”. Si es italiano le tratarán de mujerzuela…»

«Cuando una dama se digna mostrar el pie a su enamorado equivale a un extremo favor, porque viven muy orgullosas de la gracia de sus miembros. En general, sólo los hombres se sientan a la mesa para comer; las mujeres y los niños comen ordinariamente acurrucados sobre el pavimento. Aun en tiempo del calor más grande, un español lleva dos camisas, el traje, una gorra sobre la que coloca el sombrero, y además de todo esto, se envuelve en su capa; semejante aderezo, al que ha de agregarse el espadón, le da un verdadero aspecto de comediante… Cuando se visten, calzan primero las medias, luego los zapatos, después la camisa y sólo al cabo los pantalones. Toman la sopa al fin de la comida, como postre. Cuando fuman se tragan el humo, sin que esto les incomode. Cortan la cola a los gatos porque dicen que en la extremidad llevan un veneno. El doméstico llama “Señor” a su amo y recíprocamente el amo trata de “Señor” a su doméstico. La incontinencia no es mirada por ellos como vicio. La excesiva gravedad natural de estas gentes es causa de que no se vea casi nunca reír a un español. Cuando se dice a un español que es un… “marido engañado” o un “borracho” considera esto como la injuria más sangrienta que se le pueda hacer».

«He aquí —dice Zetzner— lo que he notado en mi diario sobre el reino de España y lo que he reunido luego en Cádiz: hubiera podido, a no dudar, añadir otras muchas cosas, pero la depresión mental causada por mis grandes pérdidas de dinero me han impedido hacerlo».

Zetzner era, pues, un infeliz; pero muchas de estas apreciaciones fantásticas las encontramos nada menos que en Montesquieu.

Y ahora, para poner fin a este extracto, recordaré un dicho de otro alemán más fino y malicioso, de Schopenhauer: «En cada nación —dice— aparecen la limitación,

perversidad y vicio humanos de una manera distinta, y a ésta llamamos carácter nacional. Disgustados de uno, alabamos los otros hasta que nos ocurre lo mismo que con el primero. Cada nación se burla de las demás y todas tienen razón».

El Imparcial, 13 enero 1908.

PIDIENDO UNA BIBLIOTECA

EL proyectado Teatro Nacional, que anda ahora en los ambages de una comisión parlamentaria, ofrece algunos inconvenientes que no son del género económico, sino del de las cuestiones culturales. Por lo pronto, esa ostentación de nacionalismo no me parece discreta ni simpática. Puede ocurrir que en algún caso el fervor, la piedad hacia lo castizo, hacia lo nativo deban tomar la forma del pudor. Y si alguna vez se da ese caso, yo creo que estamos en él los •españoles.

La cuestión no es vana ni se pierde en las nubes; en su fondo lleva todo el problema político de nuestro país. Así, aun cuando la Solidaridad catalana no fuera lo que se dice que es, una iniciación del separatismo, y sobre todo un movimiento que al cabo sólo favorecerá a los curas y a los ricos, yo seguiría siendo antisolidario. Los solidarios creen que el problema español necesita una solución espontánea; yo creo más probable que España alcance su salvación mediante una labor de energía reflexiva; es decir, todo lo contrario.

Hace tiempo que se viene hablando en España de lo espontáneo; parece haberse descubierto en el régimen político, económico, pedagógico, imperantes en nuestra historia, el manantial de las desdichas nacionales. Se ha llegado a más; los señores Cambó y Vallès y Ribot han esbozado en sus últimos discursos una nueva interpretación materialista de la historia, según la cual las causas de las buenas y malas andanzas de un pueblo han de buscarse, ya que no en lo económico, como Marx quería, en lo administrativo. Razonando de tal suerte, llegan a ver en la decadencia española un efecto del centralismo. Esta teoría es ingenua y benévola; me parece que da una importancia excesiva al balduque y a los gobernadores de provincia, y me recuerda aquel manuscrito español existente en Londres que cita D. Vicente Barrantes en su «Aparato bibliográfico para Extremadura». El índice del manuscrito comienza así:

Capítulo I.— Dios.

II.— Creación del mundo.

III.— Principio de los imperios.

IV.— Creación de los alcaldes de cuadrillas y para qué sirvieron y sirven quienes deban serlo en los pueblos.

Puede, sin duda, una organización administrativa desacertada acarrear una decadencia política y económica, pero nunca una decadencia integral, una decadencia histórica como la nuestra. ¿Por ventura la mengua española se reduce a la falta de brillantez de nuestro comercio y de nuestra industria? Desgraciadamente no es así: se trata de que la actividad total de la raza ha sufrido una progresiva desviación de la

línea clásica de la cultura; a esto llamo decadencia histórica, y esto es lo que aún está por explicar. Ni por un momento me ocurre ensayar una explicación de tan pavoroso enigma, pero formulo mi protesta de que se hallen para efectos de tanto valor trágico causas tan mínimas. Mal me parece todo intento de reconstruir la historia sobre la hipótesis de la desigualdad de las razas, pero al menos esta hipótesis tiene grandeza y hondura suficientes para que se la ponga la tienda tras las variaciones seculares. El libro del conde de Gobineau, donde por primera vez se ensaya, convierte la historia en una sorda tragedia fisiológica, más no en una bufonada. Según Gobineau, la cultura, ampolla ideal de esencias odorantes y densas que constituyen lo humano, es manufactura de una de las razas puras originales. La primera mezcla de dos sangres distintas fue beneficiosa, como en los árboles frutales un primer injerto. Pero la historia es un inmenso epitalamio, una estentórea canción de bodas, que canta una vez y otra, con inconsciente alegría, la fusión de las razas. Alegremente los pueblos se han ayuntado: todas las luchas acabaron en pompas conyugales; la sangre, vehículo de la tradición moral e intelectual de cada grupo étnico, ha ido antecogiendo materias contradictorias y haciéndose un licor confuso, donde van disueltas las cosas más hostiles. Así nacieron las razas decadentes que llevan en sus venas el principio de desorientación.

No creo que esta teoría sea cierta; la he mentado únicamente para indicar que la explicación de nuestra decadencia exige motivos tan radicales, por lo menos, como los propuestos por Gobineau.

No viene de hoy ni de ayer nuestro desmedramiento: la sustancia española está enferma hace siglos, y es su mal tan profundo, que no hallaremos en la historia de España político con genio suficiente para atribuirle los inferidos daños. De no ver esto, de empequeñecer nuestra malaventura, de abufonar esa historia de España, es de lo que acuso al sistema de afirmaciones catalanistas, dejando todo mi respeto para las personas que se entretienen sustentándolo. Hay que ponerse, una vez siquiera, con toda precisión, el problema de la cultura; hay que obligarse, una vez siquiera, a contestar «técnicamente» a esta pregunta: ¿Qué es la cultura?

En «La ciencia española», o mejor dicho, en una nota de la reedición (notas que acusan un poco más de continencia en el nacionalismo del autor), se percata el Sr. Menéndez Pelayo de que en la llamada cultura española han faltado las matemáticas: en cambio —viene a decir— hemos cultivado grandemente las ciencias biológicas. ¿Cómo? ¿Es que da lo mismo? ¿Es que son materias coordinadas, de significación equivalente en el «globus intellectualis»? Yo creo que el símil de una esfera es muy aplicable a la cultura, también tiene ésta un centro y una periferia. Las matemáticas, juntad mente con la filosofía, son el centro de la cultura europea, que es de la que hablamos, y si cupiera aún mayor centración, eso serían en la cultura europea moderna, que comienza, no en el renacimiento de la plástica o de los versos griegos, sino en la traducción que Nicolás Cusano hizo de la mecánica de Arquímedes y en la fiesta con que la Academia Florentina celebró el natalicio de Platón.

Si no hemos tenido matemáticas, «orgullo de la razón humana», que decía Kant; si, como es consecuencia, no hemos tenido filosofía, podemos decir muy lisamente que no nos hemos iniciado siquiera en la cultura moderna. Estas no son palabras para quien conozca el valor de las palabras: éste es el hecho brutal, indubitable y trágico; ésta es la herida profunda que lleva en medio del corazón nuestra raza, y la hace andar como un pueblo fantasma, «revenant», sobre un fondo de paisajes nuevos, en cuyo cultivo no ha intervenido para nada y hasta el nombre de cuyas plantas y senderos desconoce.

Pensando de esta manera, ¿resultará extraño que abomine de toda fe en lo espontáneo de la raza? Los «solidarios» y D. Gumersindo de Azcárate creen que todos los males provienen de la legislación vigente en España desde los Reyes Católicos: suprimámosla y presenciaremos la restauración espontánea de las energías sociales. Esta es una aplicación en menor escala del razonamiento anarquista que hay en el fondo de todo el viejo liberalismo individualista: el hombre en estado nativo es bueno; la sociedad reglamentada le hace malo; destruid ésta y renacerá sobre sus ruinas la bondad humana como un jaramago inmortal. Esto es la médula del romanticismo, y en mi vocabulario romanticismo quiere decir pecado.

¡Lo espontáneo!… Es decir, si no entiendo mal, la última intimidad del carácter, la reacción inmediata del yo ante las influencias del medio para establecer el equilibrio vital. Pero el medio ha cambiado, no ciertamente por nuestro impulso: todos los dolores y las dificultades del siglo XX nos están hiriendo. ¡Y queremos que nuestro yo, un yo pétreo del siglo XVI, entregado a su espontaneidad, luche contra ese medio, lo plasme y lo sojuzgue! No: lo espontáneo español es forzosamente malo. Nuestra labor consiste precisamente en labrarnos una nueva espontaneidad, un yo contemporáneo, una conciencia actual. En otras palabras, tenemos que educarnos. Y la educación no es obra de espontaneidad, sino de lo contrario, de reflexión y de tutela. Hemos de fingirnos un yo ideal, simbólico, ejemplar, reflexionando sobre el alma, sobre el carácter europeo. Nada de realidades orgánicas, término tan del gusto «solidario». Emplear símiles biológicos refiriéndose a entidades morales es cosa completamente desacreditada, según es sabido, pero mucho más cuando se habla de España, de una raza espiritualmente muerta. Preferible fuera usar de comparaciones teológicas; porque, en verdad, se trata de una resurrección.

El problema español es un problema educativo; pero éste, a su vez, es un problema de ciencias superiores, de alta cultura. El verdadero nacionalismo, en lugar de aferrarse a lo espontáneo y castizo, procura nacionalizar lo europeo.

Es preciso, ante todo, que España produzca ciencia. Y mientras tanto cuidemos de ocultar la bastedad nativa: no descubramos, como malos hijos, el cuerpo del patrio Noé cuando está beodo e impresentable. Y si lo hacemos, sea suscitando, a fuerza de genio, idealidad sobre nuestras lacerias, como ese pintor Zuloaga que anda por el mundo removiendo las almas con la barbarie pintoresca de nuestras llagas.

Hoy es muy difícil realizar trabajos científicos en España: salvo algunas materias,

es decididamente imposible. Comienza por no haber una sola biblioteca de libros científicos modernos. La Biblioteca Nacional es inservible; apenas si basta para asuntos de historia y literatura españolas, que son las disciplinas menos europeas. Las demás ciencias se hallan por completo desprovistas de material bibliográfico. Faltan las obras más elementales. Apenas si hay revistas. Para colmo de desventuras, el reglamento es paladinamente ridículo. El principio en que se funda este reglamento es que los libros están en la Biblioteca para que no se los lleven; no para que sean leídos bajo ciertas garantías, sino exclusivamente para que no se los lleven, aunque nadie los lea.

Creo que una biblioteca de libros científicos (y claro está que esto quiere decir libros científicos extranjeros) es institución mucho más urgente que ese teatro nacional proyectado. Puede vivir dignamente una nación sin un Teatro Nacional: sin una biblioteca medianamente provista, España vive deshonrada.

¿Habrá en el Parlamento algunos diputados que tengan la bondad y la devoción de tomar sobre sí este empeño? ¿Se dejará conmover el Gobierno por esta petición que le hacen desde el fondo de sus cora2ones cuantos se afanan ardorosamente por nacionalÍ2ar la cultura? No necesitaría el Gobierno buscar fuera del partido conservador la personalidad idónea para organÍ2ar y dirigir esa biblioteca: el nombre respetabilísimo de D. Eduardo de Hinojosa daría la suma autoridad a esta nueva institución. Y sería el mejor homenaje que a tan benemérito español corresponde y es debido.

El Imparcial, 21 febrero 1908.

A. AULARD: «TAINE, HISTORIEN DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE»

HACE pocos días un amigo mío, catalán y aun catalanista, me escribía estas palabras: «Ya sabe usted cómo fue educada la generación de la cual salieron los que hoy gobiernan en este caos desdichado que se llama política catalana: se les ha enseñado el prólogo de la obra de Taine y… nada más».

Pero no ha ocurrido esto en Cataluña únicamente. Toda la generación española que ahora llega a las preocupaciones intelectuales ha sido educada, mal educada, por Hipólito Taine. Los espíritus groseros que no admiten otras influencias en la marcha inquieta de las naciones que las oriundas del «Deux ex machina» económico, serán los únicos en no lamentar esa labor pedagógica, ejercida tan exclusivamente por aquel sonoro espíritu. Yo la deploro sobremanera, y no quiero que pase la ocasión presente sin incitar a mis amigos a una revisión de sus más hondos estratos anímicos.

Ofrece la ocasión el nuevo libro de Aulard, profesor de la Universidad de París. Es éste un libro del que basta leer cincuenta páginas; casi estoy por decir que es un libro que no hay para qué leer, aunque es necesario que esté impreso. Aulard ha ido destilando página a página los tomos de los «Orígenes de la Francia contemporánea», y ha ido demostrando no sólo la innumerabilidad de sus errores —toda obra histórica de parecida amplitud ha de tenerlos—, sino la imposibilidad del acierto. Quisiera hablar más claro: Aulard demuestra la mala fe Científica de Taine. Nadie crea que me voy a meter en la morada interior de tan recia figura literaria; el vaivén íntimo de los espíritus es imposible de determinar; la intención del individuo al realizar un acto es inasible. Desde la perspectiva interna de un alma, el acto bueno y el acto malo tienen confines tan cambiantes y relativos como el calor y el frío que cada hombre siente. Si queremos referirnos a algo preciso, concreto, capaz de ser fijado, tenemos en negocios de calor y frío que buscar una figura objetiva en que la infinita complejidad de las sensaciones calóricas individuales se solidifique como un mar helado y se torne susceptible de mensura. Esto venimos a hacer con el termómetro, y él ha de decirnos si hace calor o frío, «digan lo que quieran los individuos».

De Taine se han compuesto mil leyendas hagiográficas: cada uno de sus discípulos nos ha contado lo que siente su alma al contacto del gran viento oratorio del maestro. Y casi todos han sentido calor. Se nos ha hablado repetidamente de la austeridad de pensamiento en que este hombre ha vivido; de su laboriosidad ejemplar, de su amor lírico a la verdad.

Todo esto está muy bien y es apto para que nos lo expresen en formas bellamente

literarias. Pero debe interesarnos más el termómetro que las personas. Un buen régimen higiénico para los españoles fuera moverlos a preocuparse y divertirse más con las cosas que con los hombres. Es preciso que volvamos a preferir una integral o un silogismo a un héroe.

Y acontece que la morada interior de Taine pudo ser todo lo limpia y eucarística que plazca imaginar, pero del libro de Aulard resulta que si se simboliza en mil el número de documentos sobre las épocas que estudia ofrecidos a su buena fe, Taine no ha leído más que uno, y ése, rara vez hasta el fin. Este es el termómetro que mide la moralidad científica. La simple acción cumplida por Aulard de mirar la columna de ese termómetro, borra el libro de Taine de la lista en que están inscritos los libros discretos y honrados.

Varias veces, leyendo otras obras de este mismo autor, más próximas a la filosofía, había entrevisto con respetuoso horror análoga falta de precisión. Léase si no el capítulo «De la inteligencia», donde expone las teorías de Kant sobre espacio y tiempo. La incomprensión es tal, que rebasa el concepto de incomprensión. Lo propio le ocurre con Platón y con Descartes.

Aulard, que ha verificado y rectificado línea a línea, la documentación de los «Orígenes», y en su libro comunica un extracto de tan penosa y necesaria solicitud, resume su juicio de este modo: «Con los errores que provienen de la negligencia, de la desatención, es preciso ser indulgente, pues quien los corrija los ha cometido asimismo y los cometerá. Pero si los errores provienen de un mal método, si provienen de previa decisión, si provienen de pasiones políticas o filosóficas, si son en su mayoría tendenciosos, si los hay en cada página, casi en cada línea, ¿no arrebatan toda autoridad a un libro de historia? Pues éste es el caso del libro de los “Orígenes de la Francia contemporánea”. Puede decirse, después de una verificación continuada, que en este libro una referencia exacta, una transcripción del texto exacta, una aserción exacta, son excepción». Y luego añade: «Amaba la gloria literaria, parece que la amaba por encima de todo. Su fin principal, tal vez sin darse de ello cuenta, era maravillar al lector, hacerse admirar del lector. Aun cuando anuncie una suerte de concepción científica de la historia, se trata en realidad de una concepción literaria que aplica con materiales cualesquiera. Su vena ingeniosa y siempre ardiente le inspira trozos brillantes, admirables, que no son sino antítesis, sorpresas, colores, en suma, pirotecnia literaria. La verdad histórica se ve sacrificada en cada instante a las necesidades del arte».

«Es también un hecho que a Taine le falta paciencia, no le es posible leer un documento hasta el final con tranquilidad, pasivamente. En tanto lee, reacciona contra su lectura, luego deja de leer y se figura lo demás con un apresuramiento febril por escribir, por crear».

* * *

Aulard ha restringido su afán a comprobar la inconsistencia de la erudición histórica en Taine: el libro necesita una labor paralela en que se muestre la inconsistencia de su educación filosófica. Cuando esto se haya cumplido, quedará una imagen justa de lo que en verdad fue Taine: un gran ingenio y un fuerte temperamento retórico. Entonces se le podrá admirar, sin que la admiración sea perniciosa.

Nada más melancólico, que oír a toda hora unidos estos dos nombres: Taine y Renan. Para colmo de melancolía no sé qué eufónica predilección ha puesto tal orden en esa pareja tan dispareja. Nietzsche solía salir de quicio cuando escuchaba a los ingenuos alemanes hablar de Goethe y Schiller. Como en este caso conviene corregir la costumbre y mejorar el juicio vulgar.

En el cauce del siglo XX va hinchiéndose más y más el claro nombre de Renan. Su obra ha resistido todas las censuras, siendo así que trata de problemas a que ha dedicado la última época un colmo de atención y de trabajo. ¿Es esto decir que no haya que rectificar en la «Historia del pueblo de Israel» y en la de los «Orígenes del cristianismo»? Ni mucho menos; anchos miembros de ambos edificios se han venido abajo: nuevas investigaciones han hecho pasar la aguda reja del arado crítico sobre los escombros. Ambas obras históricas de Renan son dos ruinas. Pero han caído noblemente, como caen los edificios clásicos a pesar de serlo y hoy son ruinas animadas, donde podemos ir y vamos en peregrinación espiritual, seguros de traer al retorno algunos efluvios fecundos de perenne sabiduría.

Taine es hoy el último baluarte teórico de los conservadores porque fue enemigo de la «Razón» y habló de no sé qué realidad distinta de la racional, a cuyo amparo pueden llevar al cabo sus manejos los instintos reaccionarios. Renan, en cambio, sigue siendo contraseña revolucionaria y progresiva. Sus opiniones acerca del 89 pudieron vacilar y moverse ondulando a lo largo de su vida, vida movible y sugestiva de felino intelectual; pero, a la postre, venció la rectitud de su cerebro sobre los ascos de su corazón, que se había inquietado un poco en medio de la gresca de la Comuna. Mas no contento con esto ha sabido infiltrarse, como un humor secular y prudente de so la tierra, en las almas de los clérigos franceses. Hace poco tiempo, leyendo el libro de Dom Leclerq sobre la España cristiana, me tomó una gran risa al sorprender un párrafo de Renan intercalado, sin advertencia, entre los otros mansos del buen fraile.

También fue Renan literato y acaso dañó un poco la literatura a la integridad de su conciencia científica. ¡Pero tan poco! Con todo y con ello, Renan —aunque figura de segundo orden en la gran perspectiva de la historia de la cultura— supo injertar su ingenio en los profundos bosques sagrados, vírgenes, hoscos, difíciles, que son vivero de humanidad. Renan, si no llegó jamás a inventar una idea —no es la invención su característica—, llegó hasta el fondo del aprendizaje en el estudio de los grandes productores. No fue un filósofo original, pero se abrevó severamente en los problemas disciplinarios de la sabiduría como esos fervientes budistas que llegan hasta el río sagrado y viven algún tiempo en sus aguas dejando que la divinidad

líquida macere y sature sus carnes.

No pretendo en dos párrafos cerrar con el nombre de Taine: sería necio, sería poco piadoso y, sobre todo, sería injusto. Todos debemos a las paradojas de Taine un primer impulso al juego intelectual cuando en torno a los veinte años, cansado de jugar nuestro cuerpo, despertó al ejercicio nuestro espíritu. Además, Taine puede operar un influjo fecundo en los estudios artísticos: su idea de la historia del arte, su noción de lo bello, aun pareciéndome terriblemente falsas, llevan en aluvión un interés serio y objetivo. La crítica artística, como interpretación histórica de las obras bellas, obliga al estudio y a la síntesis de épocas pasadas del hombre, ensancha el criterio y el gusto, enriquece el horizonte del juicio y, por encima de todo, lleva a considerar la obra de arte como una realidad hondamente humana ante la cual aparecen ridículos los párrafos de una crítica subjetiva.

¡Bien podía haber influido más en nosotros el Taine de la Estética y menos el Taine de la Política! Pero ha ocurrido todo lo contrario y los conservadores abusarán largo tiempo aún de tal autoridad para echarnos en cara nuestro racionalismo —¡como si fuera una peste!— a los que no estamos conformes con la realidad actual y evocamos otra más discreta y más justa.

El Imparcial, 11 mayo 1908.

EL SOBREHOMBRE

TODOS los que no siendo actualmente demasiado viejos nos hemos dejado llevar desde la niñez a un comercio superfluo y tenaz con las cosas del espíritu encontramos en el recuerdo de nuestros dieciocho años una atmósfera caliginosa y como un sol africano que nos tostó las paredes de la morada interior. Fue aquella nuestra época de «nietzscheanos»; atravesábamos a la sazón, jocundamente cargados con los odrecillos olorosos de nuestra juventud, la zona tórrida de Nietzsche. Luego hemos arribado a regiones de más suave y fecundo clima, donde nos hemos refrigerado el torrefacto espíritu con aguas de alguna perenne fontana clásica, y sólo nos queda de aquella comarca ideal recorrida, toda arena ardiente y viento de fuego, la remembranza de un calor insoportable e injustificado.

Y, sin embargo, no debemos mostrarnos desagradecidos. Nietzsche nos fue necesario; si es que algo de necesario hay en nosotros, pobres criaturas contingentes y dentro de los aranceles de la historia universal probablemente baladíes. Nietzsche nos hizo orgullosos. Ha habido un instante en España —¡vergüenza da decirlo!— en que no hubo otra tabla donde salvarse del naufragio cultural, del torrente de achabacanamiento que anega la nación un día y otro, que el Orgullo. Gracias a él pudieron algunos mozos inmunizarse frente a la omnímoda epidemia que saturaba el aire nacional. «Vous êtes appelés à recommencer l’histoire!», clamaba Barrère a los hombres de la Asamblea Legislativa, y esto, que es por sí mismo una ridiculez, parece en ocasiones necesario si ha de salvarse algo del maltraído equipaje de la cultura. Fue forzoso a aquellos españoles jóvenes creer que España nacía con ellos, que habían venido sobre la tierra por generación espontánea, sin colaboración de los antepasados, y, en consecuencia, sin la morbosa herencia de lo antes pasado. Movióles el orgullo a buscar una norma propia para sus propias energías, a cavarse en el árido terruño un estuario por el que fluir libremente y sin contagio repudiando las normas tradicionales y los cauces viciados.

Pero las cosas han ido adobándose con mejor ventura y el ambiente espiritual de España ha mejorado un poco —no por virtud de la sabiduría catalana ciertamente, sino más bien por una mezcla dichosa de lo vasco y asturiano con lo de la región que fue rica en «castiellos»—. Es, pues, hora buena para corregir nuestra formación antigua y rectificar las capas juveniles de nuestro ánimo. Convengamos en que la historia comenzó un chorro de siglos antes de nuestra venida. Fue nuestro orgullo una de esas mentirijillas benéficas y necesarias merced a las cuales va el mundo poco a poco hacia una organización superior y que forman parte de lo que Renan —¡siempre Renan!— llamaba plan jesuítico de la naturaleza.

Acabo de leer un libro de Jorge Simmel, donde el celebérrimo profesor habla de Nietzsche con la agudeza que le es peculiar, más sutil que profunda, más ingeniosa que genial. Las opiniones centrales de Nietzsche me parecen, no obstante, admirablemente fijadas en este libro.

Desde su primera obra —«El nacimiento de la tragedia del espíritu musical»— hasta su última carta (1888) escrita, en plena amencia, a Jorge Brandes y firmada «El Crucificado», Nietzsche ha movido guerra vehemente y sin tregua al problema más hondamente filosófico: la *definición del hombre*. El problema es, asimismo, lo único que de científico tiene su labor. Las revoluciones políticas, la del 89 patentemente, son también luchas por la definición del hombre, y, sin embargo, suele hallarse en las barricadas muy poca filosofía.

Si hubiera de determinarse con puntualidad cronológica la hora en que ésta aparece plenamente sobre el haz de Europa, habría que escoger aquella en que Sócrates se preguntó: ¿Qué cosa es el hombre? Los clásicos de la filosofía han ido pasándose de mano en mano, siglo tras siglo, esta cuestión, y cuando la pregunta se escurría por descuido o adrede, entre dos manos, cayendo sobre el pueblo, reventaba una revolución. La definición del hombre, verdadero y único problema de la Ética, es el motor de las variaciones históricas. Por eso los gobernantes han perseguido en todo tiempo la «moralita», explosivo espiritual, y han hecho lo imposible para precaverse ante el terrorismo de la Ética.

Si Nietzsche, por tanto, busca una nueva definición del hombre, queda fuera de toda duda que se afana tras una nueva moral. Zarathustra es un moralizador, y acaso de los más fervientes. La palabra «amoralismo», usada por algunos escritores en los últimos años, no es sólo un vocablo bárbaramente compuesto, sino que carece de sentido. Nietzsche busca también una norma de validez universal que determine lo que es bueno y lo que es malo. Cuando habla «allende el bien y el mal», entiéndase el bien y el mal estatuido por la moral greco-cristiana, con quien es necia y groseramente injusto. «La moral, ruge el ardiente pensador, es hoy en Europa moral de rebaño; por consiguiente, sólo una especie de moral humana, junto a la cual, antes de la cual y después de la cual son o deben ser posibles muchas otras, y, desde luego, superiores, morales».

El siglo XIX —dice Simmel— ha creado una noción cuantitativa, extensiva de la «humanidad»: según ella, lo social, lo comunal, es lo humano. El individuo no existe realmente: es el punto imaginario donde se cruzan los hilos sociales. Los cuerpos se componen de átomos, pero los átomos son elementos hipotéticos, ficticios: en la realidad sólo hay cuerpos, es decir, compuestos; lo simple es sólo un pensamiento. Sólo es real la sociedad; el individuo es un fantasma como el átomo. Por consiguiente, lo individual no es lo que tiene un valor absoluto, capaz de servir de norma, sino lo general, lo común a todos los hombres. El producto político de esta noción de humanidad es el socialismo; como lo humano es lo común, más vale los muchos que los pocos, más importante es mejorar en lo posible la suerte de una gran

masa que cultivar, a fuerza de esclavitudes, unos cuantos ejemplares exquisitos. A esta noción extensiva de humanidad opone Nietzsche lo siguiente: cierto que el individuo no es un algo aislado, pero de aquí no se sigue que haya de ser la muchedumbre norma de valores.

Al través de la historia se ha ido creando un capital de perfecciones espirituales, y así como el socialismo —Nietzsche suele decir «nihilismo»— al socializar el capital imposibilitará la existencia de riqueza intensiva, así también impedirá el henchimiento progresivo de la cultura, que ha sido y será siempre obra de unos pocos, de los mejores. La cultura es la verdadera humanidad, es lo humano: con la expansión de las virtudes nobles no se hacen mayores, más intensas estas virtudes. En cada época unos hombres privilegiados, como cimas de montes, logran dar a lo humano un grado más de intensidad: lo que suceda a la muchedumbre carece de interés. Lo importante es que la humanidad, la cultura, aumente su capital en unos pocos: que hoy se den algunos individuos más fuertes, más bellos, más sabios que los más sabios, más bellos y más fuertes de ayer.

Nótese bien una cosa: para Nietzsche no tienen valor esos individuos por ser individuos: *Nietzsche no es individualista ni egoísta*. No todo individuo por ser un «yo», un «sujeto», debe ser considerado como norma, sino aquellos individuos cuyo ánimo, cuya «subjetividad» pueda tener un valor objetivo para elevar un grado más, sobre los hasta aquí alcanzados, al tipo Hombre. El conjunto, pues, de virtudes culturales —no digamos ahora cuáles son éstas— cada vez más perfectas y potentes, es lo que Nietzsche llama humanidad, oponiendo al concepto extensivo y cuantitativo, que dan a esta palabra los altruistas, una noción cualitativa e intensa.

Para Nietzsche vivir *es más vivir*, o de otro modo, vida es el nombre que damos a una serie de cualidades progresivas, al instinto de crecimiento, de perduración, de capitalización de fuerzas, de poder. El principio de la vida, la voluntad de la vida es «Voluntad de poderío». Tanto de vida habrá en cada época cuanto más libre sea la expansión de esas fuerzas afirmativas. De aquí que la moral de Zarathustra imponga como un deber fomentar la liberación de esas energías. En cada siglo ciérnese ante las miradas de los fuertes el ideal de una organización humana más libre y expansiva donde unos cuantos hombres podrán vivir más intensamente. Este ideal es el Sobrehombre.

Como se ve, Nietzsche no predica el rompimiento de toda ley moral. «El hecho —nota Simmel— de que se haya tomado esta doctrina como un egoísmo frívolo, como la santificación de una epicúrea indisciplina, es uno de los errores ópticos más extraños en la historia de la moral». Zarathustra escupe mil desdenes e improperios contra los *snobs* del libertinaje, a quienes falta el instinto para los altos fines de la humanidad. «Yo, grita, soy una ley para los míos, no para todos». Y en otro lado: «No se debe querer gozar». «El alma distinguida se tiene respeto a sí misma». En fin: «El hombre distinguido honra en sí mismo al potente, al que tiene poder sobre sí mismo, al que sabe hablar y callar, que ejercita placentero rigidez y dureza consigo mismo y

siente veneración hacia todo lo rígido y duro».

El Imparcial, 13 julio 1908.

MEIER - GRAEFE

LA sensibilidad política de las naciones cultas es tan aguda que, al rozar, a lo mejor, cosas muy remotas aparentemente de los negocios gubernamentales, se solivianta y estremece. Algo de esto ocurre en Alemania, donde no sólo el gran rebaño filisteo, sino también muchos sabios y artistas, miran al impresionismo pictórico como a un enemigo de la patria. Muestra semejante fenómeno el vicio nacionalista de la intolerancia: en este sentido merece, como todo nacionalismo, exquisito desprecio. Mas, por otra parte, es síntoma de una cultura todavía robusta, vivida e integral, de una visión del mundo compacta y tan elástica, que a la menor conmoción de uno de sus extremos se propaga por toda ella galvanizándola. Y efectivamente, no andan desorientados los filisteos cuando acusan al impresionismo de disolvente, de corruptor de las sustancias imperialistas que dan una cohesión antihistórica, violenta, al vario enjambre de pueblos germánicos. El Imperio alemán, como esas viviendas lacustres asentadas sobre el légamo enfermizo y movible, está construido sobre lo culturalmente falso. La labor educativa alemana es hoy —¡no hablo de ayer!— una fábrica de falsificaciones. Desde los jardines de la infancia hasta los seminarios de las Universidades hállase montada una gigantesca industria para falsificar hombres y convertirlos en servidores del Imperio. Hay una ciencia imperialista, una música nacionalista, una literatura celestina, una pintura idealizante y enervadora que operan sin descanso sobre la economía espiritual de los alemanes y han logrado embotar los rudos instintos de veracidad que caracterizan la acción histórica de aquella otra raza bárbara, es decir, nueva, y aún no cómplice, cuya rápida victoria fue una irrupción de virtudes inéditas.

Es tan grande la solidaridad que existe entre los elementos de la cultura, que buscando la verdad de uno de ellos, se corre el peligro de hallar la de todos los demás. Por eso saben muy bien los conservadores alemanes que si se fomenta la pintura verista —cuya fórmula acaso excesiva, incontinente y mística es el impresionismo—, no tardará mucho en descubrirse la verdad moral sobre las páginas de los libros y en votarse la verdad política en los comicios. Véase de qué manera este inocente ejercicio de pintar unas manzanas o unas patatas según Dios las crió —como hizo Cézanne treinta años seguidos un día tras otro— puede abrir la primera brecha en la muralla de falsificaciones, dentro de la cual se ha hecho fuerte el más fuerte Imperio actual.

Pero frente a esta Alemania de hoy está la otra Alemania, la de ayer y de mañana, la de siempre. Y esta Alemania no muere; si muriera, fenecerían a la par las únicas posibilidades que quedan sobre Europa de un futuro digno de ser vivido. La tradición

de Leibniz, Herder, Kant y Virchow sigue influyendo sobre la tierra imperializada, violentada, y encuentra siempre manadero en hombres entusiastas que os serán señalados, si allá vais, como hombres peligrosos, enemigos de la Constitución.

En estos días ha pasado por Madrid un alemán de este estilo: Julius Meier-Graefe, crítico de pintura, impresionista exacerbado y, por tanto, ciudadano díscolo y temible. En la briosa cruzada que comienza a levantarse en Alemania para defender la verdad artística lleva Meier-Graefe una pica de vanguardia. Y ha sido tan osado, que hace cuatro o cinco años publicó un libro, «El caso Boecklin», donde se maldecía descaradamente del pintor más famoso entre los que han favorecido la mentira imperial. ¡Boecklin! ¡Nombre sagrado para las muchachas alemanas! Ante sus cuadros dulces, ingeniosos, pintados, más que con sus colores, con ideas generales, con blandos lugares comunes espumados del hervor romántico, las doncellitas bárbaras, de carnes tan blancas y tan quietas, de almas góticas y hacendosas, que llevan miel sobre las pestañas y una abeja en el corazón, se han conmovido suavemente y han soñado otro mundo más vago, más fácil, más lleno de casualidades que el verdadero, un mundo, en fin, donde reine perennemente el feudalismo. ¿Qué otro arte puede placer a estas criaturitas de nervios inexpertos y que no han pasado de un erotismo elemental? El imperialismo alemán usa de los cien metros cuadrados de tela que haya podido pintar Boecklin, como de una pantalla que intercepta la visión de la vida real, terriblemente precisa y sin equívocos, «de este valle de lágrimas —según decía Sancho—, de este mal mundo que tenemos, adonde apenas se halla cosa que esté sin mezcla de maldad, embuste y bellaquería», de este reino del hambre y del hartura, de la frivolidad y la desesperación, que *cuanto peor sea más tendrá que arreglar,* y más graves convulsiones serán forzosas para enmendarlo. Porque a la postre, lector, son los cuadros de Boecklin una enorme pantalla con que se intenta tapar el socialismo.

No quería hoy hacer otra cosa, sino enviar un saludo agradecido a Meier-Graefe, que tan discretas, cosas ha dicho sobre el impresionismo de nuestros viejos pintores. Tenemos en la confusión de nuestros Museos y en la lobreguez de claustros y capillas las más hondas enseñanzas de veracidad estética que acaso haya en Europa. Los grandes, pintores del siglo XIX han venido a aprender a estas escuelas de naturalidad, y tornando a sus patrias han abierto una nueva era en la pintura. Manet —ha dicho Meier-Graefe— enseña al hombre actual lo que hay en Velázquez de perenne. Cézanne sirve como una introducción al Greco. Es lástima que no se haya intentado en España una Exposición retrospectiva de la pintura extranjera en el siglo pasado. Y es lástima, asimismo, que ninguna casa editorial emprenda una traducción de la «Evolución del arte moderno», obra capital de Meier-Graefe.

El Imparcial, 19 julio 1908.

ASAMBLEA PARA EL PROGRESO DE LAS CIENCIAS

Una vida sin investigación no es
vividera para el hombre.
(Platón-Sócrates, en la *Apología*).

I

MUCHOS años hace que se viene hablando en España de «europeización»: no hay palabra que considere más respetable y fecunda que ésta, ni la hay, en mi opinión, más acertada para formular el problema español. Si alguna duda cupiera de que así es, bastaría para obligarnos a meditar sobre ella haberla puesto en su enseña D. Joaquín Costa, el celtíbero cuya alma alcanza más vibraciones por segundo.

La necesidad de europeización me parece una verdad adquirida, y sólo un defecto hallo en los programas de europeísmo hasta ahora predicados, un olvido, probablemente involuntario, impuesto tal vez por la falta de precisión y de método, única herencia que nos han dejado nuestros mayores. ¿Cómo es posible si no que en un programa de europeización se olvide definir Europa? ¿Es que, por ventura, no cabe vacilación respecto a lo que es Europa? ¿No es esta vacilación secular, este no saber un siglo y otro qué cosa sea exactamente Europa, lo que ha mantenido a España en perenne decadencia y ha anulado tantos esfuerzos honrados, aunque miopes? ¿No comienza en el siglo XVII España a maldecir de España, a volver la mirada en busca de lo extraño, a proclamar la imitación de Italia, de Francia, de Inglaterra? ¿No ha ido pasando durante la última centuria, poco a poco, toda o casi toda la legislación extranjera por la *Gaceta* castiza?

Reconozco que una definición es siempre una pedantería, pero es menester, una vez agotadas por nuestra raza todas las demás petulancias, ensayar esta nueva de las definiciones. Perderemos con ella la elegancia nativa y el desgaire de buen tono, pero

ganaremos, probablemente, todo lo demás. «¿Qué necesidad hay de explicar lo que entendemos por la palabra hombre? —se preguntaba Pascal—. ¿No se sabe suficientemente cuál es la cosa que queremos designar por este término?» Los místicos y los mixtificadores han tenido siempre horror hacia las definiciones porque una definición introducida en un libro místico produce el mismo efecto que el canto del gallo en un aquelarre: todo se desvanece.

¿Es cosa tan clara lo que entendemos por hombre? Bien sabe el lector que las disputas sobre lo que es el hombre han sido el motor de todas las grandes guerras y revoluciones; bien sabe que no nos hemos puesto de acuerdo. Según el Antonio de «Le mariage de Figaro», beber sin sed y hacer el amor en todo tiempo es lo único que distingue al hombre de los animales. Según Leibniz, es el hombre, más bien, un «petit Dieu». Entre una y otra fórmula cabe un sinnúmero de ellas. En tiempo de Varrón se contaban ya doscientas ochenta opiniones acerca del Bien: esto supone otras tantas acerca del hombre, que es el sujeto de la bondad.

Lo propio acontece con Europa. Para unos Europa es el ferrocarril y la buena policía; para otros es la parte del mundo donde hay mejores hoteles; para aquéllos él Estado que goza de empleados más leales y expertos; para otros el conjunto de pueblos que exportan más e importan menos. Todas estas imágenes de Europa coinciden en un error de perspectiva; toman lo que se ve en un viaje rápido, lo que salta a los ojos y, sobre todo, la apariencia externa de la Europa de hoy, por la Europa verdadera y perenne. No nos ocurre preguntarnos cómo ha llegado a poseer semejantes bienaventuranzas, olvidamos que para tener ferrocarriles, policía, hoteles, comercios, industria, todo eso, en fin, que podemos llamar civilización, mejoramiento físico de la vida, ha sido preciso inventarlos antes, porque del cielo no caen las máquinas de vapor ni la economía política, ni los «policemen», que si cayeran, en casa tenemos la Pilarica que nos hubiera donado tan bellas y útiles sustancias, y sin trabajo alguno por nuestra parte las habríamos piadosamente recibido en medio de esta regocijada danza de la Muerte, que España va danzando siglos hace, donde todos servimos de gigantes y algunos de cabezudos.

¿Cómo lograr convencernos de que Europa no es realmente nada de eso? ¿Cómo convencernos de que la diferencia entre Europa y España —el desnivel que tratamos de rectificar por medio de la europeización— no está en que tenga mejores ferrocarriles ni más florida industria que nosotros? ¿No podemos consultar estadísticas que miden y ponderan matemáticamente ese desnivel? Debíamos desconfiar de esos hombres que halagan nuestros vicios diciéndonos cosas que ya se nos habían ocurrido a nosotros, y que, por tanto, no son superiores a nuestra distraída comprensión. Debíamos preferir hombres que nos digan cosas menos claras, cosas que nos parezcan menos evidentes y nos obliguen a fruncir con el ceño la atención. No ha de olvidarse que la verdad no es nunca lo que vemos, sino precisamente lo que no vemos: la verdad de la luz no son los colores que vemos, sino la vibración sutil del éter, la cual no vemos.

En el siglo XVIII no había ferrocarriles, y, sin embargo, era Europa tan Europa como hoy pueda serlo. En tiempos de Platón estaba Europa circunscrita al lindo rincón de la tierra helénica, pero si breve en extensión, alcanzó entonces lo europeo quilates de energía nunca después superados. Si a pesar de ello hubiera caminado hasta China Platón o alguno afinado en su escuela, habría hallado allí una serie de comodidades desconocidas para los elegantes de Atenas. Europa, pues, no es la civilización, no es el ferrocarril y el policía, no es la industria y el comercio. En Atenas apenas si había otra cosa que alfareros, al paso que Fenicia ensayabaj con un gesto incipiente, las campañas financieras de Cecil Rhodes y los Vanderbildt. Lo que había en Atenas de característico, de único, era Sócrates, que andaba moscardeando a las gentes por las calles, mal ceñido, hecho

un camuso
ın boschereccio, un placido sileno
viso arguto e grossi occhi di toro,

mordaz y profundo, severo y reidor, panza al trote y ascético, con aquella gran barriga inquieta de que habla Luciano en el «Filopseudes». Pero en cada hombre hay, como decía Montaigne, un ser maravillosamente vario y ondulante. Lo individual es inasible, no puede ser conocido. Podremos presentirlo, suponerlo, adivinarlo, pero nunca conocerlo estrictamente. La reconstrucción de un carácter personal no sufrirá jamás garantías de exactitud: por eso una biografía es siempre, al cabo, una labor estética en que el acierto permanece eternamente dudoso.

La historia universal no puede consistir en un centón de biografías, en una galería iconográfica de hombres ilustres. De aquí que si hacemos nacer la realidad europea de Sócrates, tengamos que descubrir tras la tornasolada y huidera fisionomía del hombre Sócrates algo menos entretenido, pero más preciso, más exacto: la cosa, el objeto Sócrates. Por higiene espiritual debiéramos los españoles relegar al último plano de nuestras preocupaciones cuanto atañe a los individuos, a las personalidades; salvémonos en las cosas, sometámonos durante un siglo, cuando menos, a la severa e inequívoca disciplina de las cosas. Corrijamos el perfil deteriorado e incierto de nuestros ánimos según la pauta ofrecida por las líneas más quietas y más firmes de lo que se halla fuera de nosotros. Y en este caso de ahora, prefiramos a un Sócrates pintoresco que honre ante el público nuestro poder de imaginar y nuestra literatura, el Sócrates verdadero, realmente activo y fecundo en la historia universal.

Sócrates nos ha traído —dice Aristóteles, y perdónese la cita, inevitable ahora— dos cosas: la definición y el método inductivo. Juntas ambas constituyen la ciencia.

Aquí tenemos, al fin, la novedad introducida en la economía del mundo oriental, gracias a la cual el mundo de Occidente significa algo más que una mera determinación geográfica. Si Europa trasciende en alguna manera del tipo asiático, del tipo africano, lo debe a la ciencia: el europeo no sería, de otro modo, sino una

bestia rubia junto a las bestias más pálidas y de bruno pelo que pueblan el Asia, junto a la bestia negra y rizada de Goa y el Victoria-Nyanza. El color de las teces, la proporción del cráneo serán, tal vez, condiciones físicas forzosas para que dé el espíritu su peculiar vibración europea, como la tripa de una cabra es necesaria para que suene justamente la romanza en *fa* de Beethoven. Unas como otras no son, empero, más que condiciones.

Europa = ciencia; todo lo demás le es común con el resto del planeta.

Y ahora volvamos al asunto de la europeización. ¿Ha habido, de 1898 acá, programa alguno que considere la ciencia como la labor central de donde únicamente puede salir esta nueva España, moza idealmente garrida que abrazamos todos en nuestros más puros ensueños? Se ha hablado, y por fortuna se habla cada vez más, de educación: sólo a la insolencia irresponsable de alguno que quiera oficiar de necio representativo es lícita la duda sobre si puede correr un día más sin que iniciemos una magna acción pedagógica que restaure los últimos tejidos espirituales de nuestra raza. Pero esto no basta: el problema educativo persiste en todas las naciones con meras diferencias de intensidad. El problema español es, ciertamente, un problema pedagógico; pero lo genuino, lo característico de nuestro problema pedagógico, es que necesitamos primero educar irnos pocos de hombres de ciencia, suscitar siquiera una sombra de preocupaciones científicas y que: sin esta previa obra el resto de la acción pedagógica será vano, imposible, sin sentido. Creo que una cosa análoga a lo que voy diciendo podría ser la fórmula precisa de europeización.

Si queremos tener cosechas europeas es menester que nos procuremos simientes y gérmenes europeos. Si continuamos insertando en nuestra organización pedazos flamantes de legislaciones extrañas, empíricamente elegidos; si seguimos, en cada cuestión particular de nuestra política, alzándonos sobre las puntas de los pies para sorprender cómo otros pueblos, íntimamente heterogéneos del nuestro, las resuelven, pasará un siglo y otro e innumerables sin traernos mejoría, como ha transcurrido el XIX. Tiene en la «República», o mejor traducido, «Constitución civil», una burla Platón, austera y honda que conserva sempiterna actualidad. «Si no se acierta una vez —dice— con la ley creadora de la educación científica, que es la ciudadela del Estado, nos pasaremos la vida haciendo leyes y rectificándolas, imaginando que así algún día lleguemos a lo perfecto. Seremos como enfermos intemperantes que se obstinan en no dejar su dañino régimen de vida. ¡Lucida existencia llevan los tales! Porque no avanzan nada con los planes curativos, antes bien, hacen sus enfermedades mayores y más complejas esperando siempre que la última medicina aconsejada por cualquiera habrá de darles la salud». Y luego, refiriéndose con insistente ironía a los negocios religiosos, pero, en realidad, a la vida total del Estado, añade: «Cuando hagamos leyes para nuestra ciudad no nos cuidemos de nadie, si somos razonables, ni creamos necesitar de otro intérprete en lo divino que el patrio. Pues qué, ¿no tenemos ahí a Apolo, al dios nuestro, castizo orientador para todos estos problemas, que nos guiará puesto en Delfos como en el centro de la tierra y como asentado en el ombligo

del mundo?» La antigua conseja pretendía hallar en Delfos el punto central de la superficie terrestre.

Es preciso que sigamos esta irónica enseñanza. ¿Hay quien espera la salud de nuestro pueblo de otro modo que teniendo también en España el ombligo de la tierra, es decir, el centro de la conciencia europea? El eje de la cultura, del «globus intellectualis», pasa por todas las naciones donde la ciencia existe y sólo por ellas.

Algunas personas de la mejor voluntad, cuyos nombres son respetables e ilustres, se han propuesto iniciar una Asamblea para el fomento de las labores científicas en España, que habrá de reunirse todos los años. Otras veces se había intentado esto, pero ahora, según parece, va a realizarse. Ahora van a realizarse en España muchas cosas que se habían intentado cien veces vanamente. Y es que hemos desembocado a la postre en tiempos de renovación viva y completa. Los miembros espirituales de nuestra raza que, todo lacerias y vicios y máculas, nos pesaban y nos podrecían el pecho, como si viviéramos atados a un cadáver, se van cayendo y derrumbando por sí mismos. Porque no debemos apuntarnos la gloria de haber vencido nuestros vicios: ellos se van muriendo solos de propia muerte, muerte de ridiculez. Cuando Pierror quiso suicidarse, cuenta Linchtenberg que no encontró otra manera digna de matarse que haciéndose cosquillas.

Esta Asamblea científica abrirá sus sesiones en Zaragoza durante el otoño próximo. Se trata de que concurran a ellas los pocos o muchos aficionados a estudios matemáticos, naturales, filológicos, y filosóficos que haya en España, y que nos dejen una medida bastante exacta de la intensidad de cultura que alcanza nuestro pueblo a la hora de ahora. Tal proyecto exige de todos nosotros, ignorantes, cultos y entreverados, amor y solicitud.

¿Conseguiremos algo? Alguien ha tachado de pesimistas mis pensamientos, y esto me parece injusto. Son compatibles dentro de un mismo corazón el optimismo europeo y cierto pesimismo provincial limitado a las cosas de nuestra patria. Si creemos que Europa es «ciencia», habremos de simbolizar a España en la «inconsciencia», terrible enfermedad secreta que cuando infecciona a un pueblo suele convertirlo en uno de los barrios bajos del mundo.

El Imparcial, 27 julio 1908.

II

Hablando el otro día «de re política» expresaba mi convicción de que es injusto, de que es blasfematorio maldecir del pueblo, divino irresponsable. De quien habernos de maldecir es de nosotros los que escribimos, los que somos diputados y ministros y ex ministros, de nosotros los catedráticos y presidentes del Consejo, de nosotros todos los que llevamos en el pecho cien atmósferas de vanidad personal. No es vicioso el pueblo a quien Silvela acusaba, sino el Silvela acusador del pueblo. No es culpable la muchedumbre española al carecer de impulsos éticos, sino el que osa hablar de ciencia ética sin sospechar siquiera qué cosa es. En una palabra, nosotros, que pretendemos ser no-pueblo, tenerlos que abrazarnos a nuestros pecados históricos y llorar sobre ellos hasta disolverlos y meter ascuas de dolor en nuestra conciencia para purificarla y renovarla.

España es la inconsciencia —concluía yo el «Lunes» pasado—; es decir, en España no hay más que pueblo. Esta es, probablemente, nuestra desdicha. Falta la levadura para la fermentación histórica, los pocos que espiritualicen y den un sentido de la vida a los muchos. Semejante defecto es exclusivamente español dentro de Europa. Rusia, la otra hermana en desolación, ha mantenido siempre sobre su cuerpo gigantesco, de músculos y nervios primitivos, una cabeza, un cerebro curioso y sutil encima de sus hombros bestiales. Si reuniendo, por el contrario, la masa anatómica de nuestra raza durante las últimas centurias formáramos un inmenso carnero y quisiéramos con estos materiales crear un hombre, no hallaríamos seguramente de qué urdirle una corteza cerebral. ¿Y de dónde proviene esta desventura? ¡Ay, no lo sabemos! ¡No lo sabemos! ¿La Inquisición, la situación geográfica, el descubrimiento de América, la procedencia Áfricana? No podemos saberlo: como no tenemos cerebro, no hemos podido tejer nuestra propia historia. ¡Pueblo de leyendas y sin historia, es decir, un pueblo «ci-devant», como el indio o el egipcio! Esto somos. Raza que ha perdido la conciencia de su continuidad histórica, raza sonámbula y espúrea, que anda delante de sí sin saber de dónde viene ni a dónde va, raza fantasma, raza triste, raza melancólica y enajenada, raza doliente como aquella Clemencia Isaura que —según dicen— vivía viuda de su alma.

Lo único cierto que hay en todo esto es que nosotros tenemos la culpa de que no sea de otra manera. Es preciso que nos mejoremos nosotros sin cuidarnos de mejorar antes al pueblo. Es preciso que nosotros, los responsables seamos la virtud de nuestro pueblo y que este pueda decirnos, como Shelley de una persona que amaba: «Tú eres mi mejor yo».

Las únicas facetas de sensibilidad que quedan a España son la literatura periodística y la política de café. Me parecería torpe desdeñar ni aun levemente ambas cosas, puesto que el colmo del deseo habría de ser procurarnos buena literatura periódica y buena política de café. Pero este hecho es el síntoma más claro de que no existe en España otra cosa sino pueblo, de que nos falta esa minoría cultural que en otros países es lo bastante numerosa y enérgica para formar como un pueblo dentro

de otro pueblo e influir sobre el más amplio.

La literatura diaria y la política de café son las formas que adquieren los temas de la cultura para hacerse populares, como Harun-al-Raxid se disfrazaba de menestral y vagaba por las tabernas cuando quería asomarse al corazón de sus súbditos. Nadie, pues, las toque. Lo malo, lo deplorable es que no haya en realidad más que eso. El oro no podrá ser nunca manejado por las manos populares, pero es menester que se guarde oro en las arcas de los Bancos si ha de tener algún valor cierto el papel moneda y la calderilla circulantes en el pueblo. Esa otra cosa que ha de haber tras de los periódicos y las conversaciones públicas, es la *ciencia*, la cual representa —no se olvide— *la única garantía de supervivencia moral y material en Europa*.

¿Y quién duda de que no existe hoy entre nosotros un público para la ciencia, no hablemos ya de creadores de ciencia? Harto claramente marca nuestra temperatura espiritual el arte que producimos. Hoy, por ejemplo, es imposible que una labor de alta literatura logre reunir público suficiente para sustentarse. Sólo el señor Benavente ha conseguido hacer algo discreto y, a la vez, gustar a un público. Pero esto no es una excepción. A decir verdad, su teatro no tiene con el público más punto de contacto que el «calembour». En general, sería difícil descubrir un grupo considerable de españoles capaces de reaccionar ante lo que no sea un «calembour» o una carga de caballería, últimos reductos de la literatura periodística y de la política de tertulia. El nivel intelectual va bajando tanto y tan de prisa en estos confines de la decadencia, que dentro de poco no habrá academias ni teatros, sino que sentados los españoles en torno a enormes mesas de café nos contaremos cuentos verdes. Y con este gesto de simiesca apocalipsis desaparecerá una sublime posibilidad de riquezas humanas aún no sidas, de virtudes futuras aún no intentadas, de emociones profundas hoy ignotas, todo eso que queremos designar cuando hablamos religiosamente conmovidos de cultura española por venir.

No se pidan, pues, ferrocarriles, ni industrias, ni comercio —y mucho menos se pidan costumbres europeas—. Me atrevería a sostener como una ley histórica la afirmación de que las formas de la cultura son intransferibles. Y todo eso, las costumbres principalmente, no son más que formas de la cultura.

A mi juicio, la Cámara Agrícola del Alto Aragón cometió este error en su mensaje de 1898, No se pueden presentar juntas la demanda de cultura y la demanda de civilización, y mucho menos pedir ciencia en el mismo orden y detrás de la agricultura y colonización interior, crédito, titulación, fe pública, registro, industria y comercio, viabilidad, reformas sociales y educación.

¿Será que deban parecer inútiles estas cosas y nada deseables? Algunos amigos benévolos han descendido a veces hasta componer alguna glosa o crítica de alguno de mis escritos —estos escritos míos, sinceramente modestos, a despecho de cierta petulancia literaria oriunda de un régimen malsano en vida y en lecturas—. Pues bien, casi invariablemente me son recordadas esas cosas atañaderas al bienestar físico y a la riqueza, como si las hubiera olvidado por completo o las desdeñara. Esto equivale

a reprochar a un matemático que trabaja sobre el método infinitesimal no ocuparse de la experimentación. ¡Como si la experimentación fuera otra cosa que la «aplicación» del método infinitesimal! ¡Como si la civilización —industria, comercio, organización— fuera otra cosa que cultura aplicada, que producto y fruto de la ciencia!

Cierto que la política no es, en mi entender, el arte de hacer felices a los pueblos. Más acertado me parece pensar, con el católico Bonald, que el Gobierno debe hacer poco por los placeres de los hombres, bastante por sus necesidades, todo por sus virtudes, si se añade que la buena alimentación y la vida grata son el único clima donde se recogen henchidas cosechas de moral. Cabe ser idealista a la manera de Platón, y no olvidar, como él no olvidó nunca, la terrible ironía de Focílides: Cuando se tiene de qué vivir puede pensarse en ejercitar la virtud.

Claro está que Europa es también la civilización europea, los adelantos técnicos, las comodidades urbanas, la potencia económica. Pero si China viaja, existe y vegeta hoy como hace diez siglos o veinte, si llegó pronto a un grado de civilización superior al de Grecia y en él se detuvo, fue porque le faltó la ciencia, la cultura europea. Cargar la pronunciación sobre una u otra cosa decide del acierto; El hombre vulgar e ineducado acentúa preferentemente, al conversar, las partes semimuertas, casi inorgánicas de la oración, adverbios, negaciones, conjunciones, al paso que el discreto y culto subraya los sustantivos y el verbo. España, que es el país de las interjecciones, es asimismo donde más se ha clamado por la civilización europea y menos por la cultura.

¿Será todo esto un cúmulo de logomaquias? El señor Azorín me ha echado en cara hace pocos días, desde el *Diario de Barcelona*, que el móvil principal de cuanto escribo es mostrar al público la extensión y variedad de mis lecturas. ¿Será esto verdad? ¿Son tan deshilvanados mis pensamientos que no se les pueda buscar otro origen menos ridículo?

No parto de nada vago o discutible. Actualmente no existen en ninguna biblioteca pública de Madrid —casi pudiera añadir ni privada— las obras de Fichte. Hasta hace pocos días no existían tampoco las de Kant: hoy las ha adquirido el modesto Museo Pedagógico en una edición popular. No existen las obras de Harnack ni de Brugmann. Estos últimos nombres no los he elegido: los cito como pudiera citar otros: vienen a mi pluma porque he necesitado consultarlos estos días y he tenido que renunciar a ello. Este hecho —ni vago ni discutible— es lo que insisto en llamar diferencia específica de España con respecto a los demás pueblos de Europa. A poco que se conozca la economía interna de la ciencia habrá de convenirse en que basta lo mencionado para afirmar que en España no hay sombra de ciencia. Podrá haber algún que otro hombre científico: como dice el refrán italiano «non e si tristo cane che non meni la coda». El caso Cajal y mucho más el caso Hinojosa, no pueden significar un orgullo para nuestro país: son más bien una vergüenza porque son una casualidad. No se trata ya de que nuestra vida sea más o menos cara e incómoda; esto sería, al cabo,

un sufrimiento español, doméstico y soportable. Lo angustioso, lo que pone rubor y vergüenza en toda, mejilla honrada, es que somos culturalmente insolventes, que arrastramos una deuda secular de espíritu, que estamos inscritos en el libro negro de Europa, que el cornadillo de alma vibrante en nuestros nervios no es nuestro, es un préstamo europeo, inmundo trato de nueva forma entre un Fausto imbécil y un diablo bonachón.

Si alguien cree que unos barcos y una ley de Administración local, por buena que sea, van a pagar esa deuda, bendigamos su buena voluntad y lamentemos la grosería de su intelecto.

No hay en España ciencia, pero hay un buen número de mozos ilusos dispuestos a consagrar su vida a la labor científica con el mismo gesto decidido, severo y fervoroso con que los sacerdotes clásicos sacrificaban una limpia novilla a Minerva de ojos verdes. Es menester hacerles posible la vida y el trabajo. No piden grandes cosas; no estiman el deber de la nación para con ellos como aquella carbonera de París, en víspera de revolución, decía a una marquesa: «Ahora, madama, yo iré en carroza y usted llevará el carbón». No desean tener automóvil ni querida: probablemente no sabrán qué hacer con estas cosas, si se les donaran. El automóvil y la querida no adquieren su valor sino sobre un fondo de terrible aburrimiento y vacuidad del ánimo. Siguiendo la amonestación de Renan, dan gracias a los señoritos porque consumen ellos solos la capacidad de frivolidad inherente a todo el organismo social. Sólo quieren vivir con modestia, pero suficientemente e independientemente; sólo quieren que se les concedan los instrumentos de trabajo: maestros, bibliotecas, bolsas de viaje, laboratorios, servicios de archivo, protección de publicaciones. Renuncian, en cambio, a las actas de diputado, a los casamientos ventajosos y hasta a la Presidencia del Consejo de Ministros.

Esa juventud severa y laboriosa, desgarbadamente vestida, sin atractivo para las mujeres y probablemente sin buen estilo literario, es la única capaz de salvar los últimos residuos de dignidad intelectual y moral rígida que queden en nuestra sociedad.

El sol, traidor amigo nuestro, que nos mata en un abrazo, sólo puede combatirse con un régimen idealista. Gracias a él —limpieza de casta, prohibición de carnes, licores y erotismo a los brahmanes— no murió el pueblo indio veinte siglos antes. Contra la dulce enfermedad del clima, la «euthanasia» solar, no cabe otra inmunización que una terrible psicoterapia. Enormes recipientes de idealismo habrían bastado apenas para higienizar la historia de España y no hemos tenido acaso ningún gran idealista. Cervantes mismo se detuvo a la mitad del camino: amó demasiado, se quedó en San Francisco. No tuvo el valor de las negaciones ásperas, de las cauterizaciones, de las amputaciones. En cambio, véase qué hijas nos nacieron: la moral senequista, la moral jesuítica, dos beatas lascivas. Y por hijos tuvimos el quietismo y el conceptismo, ¡qué asco! Tras un siglo de haber sido formulado el «imperativo categórico» no ha habido dos docenas de españoles que le hayan mirado

frente a frente, de hito en hito, y aún está por estrenar en España esa navaja de afeitar vicios.

No sé si todo esto serán logomaquias, pero estoy firmemente convencido de que más útil para España que cuanto pueda fabricarse en el Parlamento, sería que unos cuantos compatriotas se dedicaran a averiguar qué fue lo que se comió en la cena Platón.

El Imparcial, 10 agosto 1908.

ALGUNAS NOTAS

NADA puede serme tan grato como disputar con Ramiro de Maeztu de asuntos aparentemente sobrehistóricos. Es preciso que intentemos, cada cual a su modo y según su vigor, enriquecer la conciencia nacional con el mayor número posible de motivos ideales, de puntos de vista. La discrepancia, pues, me parece muy deseable y todo dogmatismo me hiere. Sólo creo poder reservarme el derecho de advertir que una opinión precisa y tajante no es siempre un dogma, que el sistematismo puede hallarse a cien leguas del dogmatismo y, en fin, que arribando a ciertas cuestiones capitales, no rehúya el contradictor la discusión técnica.

La posibilidad de resistir el rigor técnico es para mí el criterio de la veracidad, cosa ésta de muchos más quilates que la mera sinceridad. El hombre sincero cuenta lo que en realidad sienten sus nervios y con ello cree haber cumplido. El hombre veraz considera esta perpetua autobiografía como un pecado en que todos caemos a veces, y procura elevarse del humor de sus nervios a lo que es en verdad, al τό δντως όν platónico.

Después de esta advertencia, entro, sin más, a glosar rápidamente y a vuela pluma lo que Ramiro de Maeztu contesta a mis notas sobre «Hombres de Ideas[2]». No quiero dejar pasar una semana más sin acusarle recibo de su solicitud y sin darle gracias por el interés benévolo con que lee mis escritos.

* * *

«Tengo miedo en España —dice— a la excesiva precisión en el lenguaje de las abstracciones. Lo que es necesario en los idiomas teutónicos resulta acaso peligroso en los latinos. Las palabras sajonas llevan en sí, no sólo una idea, sino una emoción sentimental, y así hablan al mismo tiempo a la inteligencia y al corazón. Nosotros, por ejemplo, decimos Dios, Rey, Verdad (*Deus, Rex, Veritas*); los ingleses dicen *God, King, Truth*. Y *God* es *Deus*, pero, además, es *good*, bueno; *King* es *Rex*, pero también el que discrimina, el que juzga, el que distingue lo bueno de lo malo; *truth* es verdad, pero también lealtad. *Be true!*, suplica el amante a la amada al despedirse para una larga ausencia. Nuestras palabras son demasiado concretas. Yo preferiría, si eso fuera posible, dejarlas bañándose algún tiempo en un poco de niebla hasta ver si les brotaba algo de ese musgo, de esa musicalidad inefable con que, en tierras del Norte, por hablar más a los sentimientos de los hombres, parecen impulsarles a la acción. Desde luego reconozco que esos temores pueden ser ridículos y que tal vez

sea mejor procedimiento el de ceñirlas o concretarlas escuetamente para que el pensamiento busque vocablos nuevos cuando se encuentre incómodo en los viejos…»

A esto tengo muy pocas observaciones que hacer: Maeztu se lo dice todo y sigue el método de Anatole France que es, al cabo, el antiguo y acreditado del cuento de la buena pipa. De esta manera nos encontramos al concluir el párrafo en la misma situación lamentable que al comenzarlo y… este método literario sí que hace daño a España. Por lo demás, esta manera de tratar asunto tan grave me parece muy poco respetuosa. Anda en el juego nada menos que la cultura, en lo que ésta tiene de más esencial. Cultura es el mundo preciso, no es otro mundo distinto sustancialmente del salvajismo —*Naturvolk, Naturzustand*, dicen los alemanes.

Los materiales con que son construidos ambos mundos son idénticos, sin más diferencia que en la cultura son tratados con método de precisión y en el salvajismo se les deja unirse y soltarse a su sabor, obedeciendo a vagas y misteriosas influencias. Puede creer Maeztu que ningún trabajo me costaba hacer párrafos más o menos bien timbrados y armoniosos en loa de la vaguedad, de la imprecisión, de la vida crepuscular del alma, que es, sin duda, la más divertida y deleitable para cada individuo. Pero hoy no existe en nuestro país derecho indiscutible a hacer buena literatura; estamos demasiado obligados a convencer y a concretar. Quien no se sienta capaz nada más que de literatura, hágala lo mejor que pueda, y si acierta le coronaremos de flores y enviaremos pompas en su honor. No comprendo bien el horror hacia el arte por el arte que acomete a algunos pensadores españoles contemporáneos. La estética es una dimensión de la cultura, equivalente a la ética y a la ciencia. Quién sabe si nuestra raza hallará, en última instancia, su justificación por la estética como la hallaron los germanos e ingleses por la gracia.

En tanto no haya poder de elección no nace el dilema moral. Si podemos hacer buena literatura, pero nos sentimos también capaces de ciencia, nuestra decisión tiene que inclinarse inequívocamente hacia esta última, sin pacto alguno con aquélla. Los señores Valle-Inclán y Rubén Darío tienen su puesto asegurado en el cielo, como pueden tenerlo Cajal y D. Eduardo Hinojosa. Los que probablemente se irán al infierno —el infierno de la frivolidad, único que hay— son los jóvenes que, sin ser Valle-Inclán ni Rubén Darío, les imitan malamente en lugar de barajar los archivos y reconstruir la historia de España o de comentar a Esquilo o a San Agustín. O se hace literatura o se hace precisión o se calla uno.

En este negocio de la precisión, querido Maeztu, me veo obligado a romper con todas las medias tintas. Nuestra enfermedad es envaguecimiento, achabacanamiento, y la inmoralidad ambiente no es sino una imprecisión de la voluntad oriunda siempre de la brumosidad intelectual. Ganivet —del cual tengo una opinión muy distinta de la común entre los jóvenes, pero que me callo por no desentonar inútilmente— leyó un librito, muy malo por cierto, de Th. Ribot, a la moda entonces, se entusiasmó y soltó la especie de la *abulia* española. Ahora bien: de *abulia* no cabe hablar sino cuando se ha demostrado la normalidad de las funciones representativas. Un pueblo que no es

inteligente no tiene ocasión de ser abúlico. Sin ideas precisas, no hay voliciones recias.

Por lo demás, no me parece cierto atribuir a las palabras anglosajonas una atmósfera de energía emotiva y negársela a las castizas nuestras. En todas partes hay equívocos, y, por desventura, en nuestra tierra vamos haciendo del equívoco una industria nacional. Pues qué, la palabra emoción que usted emplea en el párrafo citado, ¿no le ha sugerido todo género de vagas dulcedumbres? ¿No le ha llevado a decir *emoción sentimental*, que es como decir árbol arbóreo o cosa así? ¿Está usted seguro de que en español emoción es más concreto que en inglés?

* * *

«Y aún tengo más miedo a la excesiva sistematización de las ideas, mejor dicho, a conceder demasiada importancia a los sistemas. Creo —dice Ortega y Gasset— que entre las cuatro o cinco cosas inconmoviblemente ciertas que poseen los hombres está aquella afirmación hegeliana de que la verdad sólo puede existir bajo la figura de un sistema».

«No necesito realzar el peligro de las sistematizaciones sintéticas. A poco que se fuercen estos doctrinarismos nos llevarían a repetir el dicho de los escolásticos de la Universidad de París cuando negaban que ningún hecho mereciera crédito frente a las enseñanzas de Aristóteles».

«Pero si hay algo, no ya inconmovible, ¿qué puede haber inconmovible en este mundo que tantas vueltas da?, si hay alguna idea que ha echado raíces hondas en el alma moderna, es la de la evolución de los sistemas, de las escuelas y de los dogmas».

La afirmación de Hegel no sólo no excluye la del desarrollo, sino que, como usted sabe, Hegel ha construido más hondamente que nadie el sistema de la evolución. Exigir un sistema como yo hago no tiene nada que ver con el escolasticismo de la Sorbona. La verdad para Hegel no se exhausta jamás; la Idea evoluciona mañana, como hoy y ayer; es, como dirían Kant y Fichte, una tarea, un problema infinitos. Pero en cada instante es preciso que la verdad del mundo sea un sistema, o lo que es lo mismo, que el mundo sea un *cosmos* o universo.

Sistema es unificación de los problemas, y en el individuo unidad de la conciencia, de las opiniones. Esto quería yo decir. No es lícito dejar flotando en el espíritu, como boyas sueltas, las opiniones, sin ligamento racional de unas con otras.

En un diálogo —no recuerdo ahora cuál, aunque pienso sea *Fedro*— dice Platón que las ideas son como las fabulosas estatuas de Demetrio, que si no se las ataba se iban al llegar la noche. No es decente mantener en el alma compartimientos estancos, sin comunicación unos con otros; los cien problemas que constituyen la visión del mundo tienen que vivir en unidad consciente. Cabe, naturalmente, no tener listo un sistema; pero es obligatorio tratar de formárselo. El sistema es la honradez del

pensador. Mi convicción política ha de estar en armonía sintética con mi física y mi teoría del arte.

No entiendo, pues, lo que usted llama conceder *demasiada* importancia a los sistemas. Estos no han de ser más o menos importantes: han de ser y basta. De su falta proviene el doloroso atomismo de la raza española, su disgregación. Es preciso que el alma nuestra marche con perfecta continuidad desde «Los borrachos», de Velázquez, hasta el cálculo infinitesimal, pasando por el imperativo categórico. Sólo mediante el sistema pondremos bien tenso el espíritu de nuestra raza como un tinglado de cuerdas y estacas sirve al beduino para poner tirante la tela feble de su tienda.

«¡Desarrollo!… —prosigue usted—. Esta palabra mágica empieza a distinguir la sed de una finalidad definitiva». Esto, querido Ramiro, sí que no lo comprendo. La evolución es la moderna categoría; no creo que exista hoy ningún pensador que no sea evolucionista de una manera o de otra. Pero no creo que se le haya ocurrido a ninguno pensar que la idea del desarrollo —«the development hypothesis»— nos libre de la peculiar pesadilla humana tras una finalidad definitiva. Todo lo contrario. En comparación con la filosofía del siglo XVIII, en comparación sobre todo con Spinoza, el evolucionismo nuestro —repito que todos somos *desarrollistas*— significa una vuelta, sana y fecunda en mi opinión, al teologismo aristotélico, al biologismo del grande estagirita. De todas las ciencias cabrá dudar si necesitan de la noción de fin para su economía, excepto de la biología, que da a su vez la perspectiva para el evolucionismo. Y apenas nos encontremos con la pareja medio-fin, especie de Deucalión y Pirra ideales, podemos asegurar que necesitamos de una finalidad definitiva. Sólo que Kant nos ha disciplinado y ya no caemos en la ruda metafísica de las causas finales, de un fin último que sea una cosa. Esa realidad definitiva es… una Idea, amigo Maeztu. La espiral necesita tanto de dirección hacia el infinito como una recta. El evolucionismo no nos salva del dilema: u hombres o ideas. Y precisamente en estos años está naciendo el hijo que han tenido en castas nupcias, durante el siglo XIX, el selvático y rudo *Homo primigenius* de la biología con la madre ética, sagrada Ceres fecunda y virginal.

«Yo creo en lo uno y en lo otro, en el desarrollo de los hombres en las doctrinas y de las doctrinas en los hombres, y como creo en el desarrollo y el desarrollo es espiral, no me preocupa el orientarnos hacia Oriente o hacia Occidente, sino que afirmo la posibilidad de desarrollarnos hacia los cuatro puntos cardinales y aún pudiera añadirse además de los cuatro el Nadir y el Zenit, como en las cruces de seis brazos que se encuentran en las iglesias griegas».

Convenga usted, amigo Maeztu, en que esa espiral que no necesita orientación es una espiral inventada por usted. Y no acierto a disculparle cuando pienso que escribe usted eso desde la tierra de los vectores y de Hamilton. Por mi parte quisiera creer que la cruz de seis brazos le ha seducido y le ha hecho caer en pecado.

Faro, 9 agosto 1908.

SOBRE UNA APOLOGÍA DE LA INEXACTITUD

RAMIRO de Maeztu contesta en *Nuevo Mundo* (3 de septiembre) a las rápidas notas que escribí de carrerilla un mes hace. Les otorga, en verdad, excesivo honor discutiéndolas, y me veo obligado a seguir en la liza, cuando pensaba retirarme. ¡Hay tantas personas de ánimo ambiguo en este país con quienes es un deber pelear a toda hora para que distraigamos nuestras minúsculas energías hostilizando tercamente los corazones fraternales! Nos exponemos a que el inatento público crea que discrepamos por completo y, sobre todo, que divergen nuestras intenciones y proyectos cuando más aunados caminan. Hoy mismo —quiero cuanto antes quitarme este peso— he publicado irnos párrafos en *El Imparcial* acerca del último discurso de Unamuno. Creía haber compuesto en ellos una apología prudente de la acción política que con tanto nervio y firmeza va ejerciendo sobre, la muerta nación el rector de Salamanca. Ni podía hacer yo otra cosa cuando las ideas políticas de Unamuno son exactamente las mismas que trato de defender con la ruin lancilla moderna de mi pluma.

Sin embargo, algunas personas han querido ver en aquellos párrafos no sé qué invectiva contra el gran publicista que pretendían honrar y aplaudir. Tenemos el ánimo hecho a las admiraciones integrales y, exentos de hábitos críticos, toda continencia en el loor nos parece una censura general. Y es que alabamos o contradecimos con los nervios, los cuales son esencialmente irreflexivos y funcionan por descargas, brutalmente como un carrete Rumford. Unamuno, el político, el campeador, me parece uno de los últimos baluartes de las esperanzas españolas, y sus palabras suelen ser nuestra vanguardia en esta nueva guerra de independencia contra la estolidez y el egoísmo ambientes. A él sólo parece encomendada por una divinidad sórdida la labor luciferina —*Aufklärung*— que en el siglo XVIII realizaron para Alemania un Lessing, un Klopstok, un Amann, un Jacobi, un Herder, un Mendelssohn. Y aunque no esté conforme con su método, soy el primero en admirar el atractivo extraño de su figura, silueta descompasada de místico energúmeno que se lanza sobre el fondo siniestro y estéril del achabacanamiento peninsular, martilleando con el tronco de encina de su yo sobre las testas celtíberas. Pero si Unamuno dice, como no hace mucho en *Faro* y que Madrid es lo único europeo de España y, poco después en Bilbao, que Madrid es un patrimonio de la frivolidad, me reservo el derecho de pensar que esas caprichosas psicologías de las ciudades son tonterías, imprudencias o injusticias. El espíritu de Unamuno es demasiado turbulento y arrastra en su corriente vertiginosa, junto a algunas sustancias de oro, muchas cosas

inútiles y malsanas. Conviene que tengamos fauces discretas.

Y ahora vuelvo a este otro hombre afable y ferviente, a este Maeztu, nuestro querido y torrencial optimista, que está de acuerdo conmigo en el *quid* del problema español, y sólo discrepa en el *quo modo* de su solución.

Nos falta moralidad, dice Maeztu, y es preciso que seamos morales. Yo creo lo mismo. Pero ¿cómo lograrla? No se trata de que éste u otro amigo nuestro convierta su ánimo a la honradez, a la justicia, al trabajo, a la veracidad. Para esto, acaso bastará un poco de unción y de amor, tal vez irnos ejercicios espirituales laicos. Se trata de ejercer sobre la innumerabilidad de un pueblo influjo tan poderoso que haga buenos una mitad siquiera de sus individuos. Al problema puesto así, respondo: Sócrates toda su vida, y Platón hasta los cincuenta años, no se preocuparon de otra cosa: ¿cómo puede hacerse virtuosa una ciudad? ¿Es la virtud una predisposición nativa que trae el hombre, como una esencia, en el ánfora de su alma, cuando llega a las costas de la vida? ¿O es la virtud un bien que se puede adquirir? Platón se decide por esta última opinión: la virtud puede ser adquirida, puede ser enseñada, porque es conocimiento, es ciencia.

Maeztu piensa de otro modo: la virtud, la moralidad, es para él «un impulso casi ciego, poco intelectual, un llamamiento vago del espíritu». Maeztu no quiere pronunciar la palabra propia a que todas estas citadas sirven de paráfrasis: la moralidad es un instinto, puesto que instinto es toda volición, poco o nada intelectual. Ahora bien, lo moral es, por definición, lo que no es instintivo.

Me parece que este escritor habiendo ingresado, un poco atropelladamente, en la secta del pragmatismo, tergiversa sus dogmas. No voy a discutir el pragmatismo, aun cuando considero semejante filosofía como una vergüenza para la seriedad científica del siglo XX, pues lo único profundo y respetable que hay en ella lo dijo ya de manera más exacta el gran Fichte. Sea lo que fuere, el pragmatismo no niega, ni mucho menos, que la ciencia produzca virtud, como la alquitara agua de flores. Pues qué, ¿ha encontrado Maeztu muchos intelectuales españoles que no desdeñen la moral por cosa vieja y sin sostén apodíctico y que no repitan las vulgaridades de Nietzsche sobre lo que se encuentra más allá del bien y del mal? En algunos casos procede esto de una convicción sincera, pero en los más no significa otra cosa que ignorancia.

«Si Don Juan hubiera tenido ingenio habría descubierto la virtud» —dice Stendhal—. Si en España hubiera habido economistas, se habría robado menos; si hubiera habido filósofos, el materialismo religioso no habría raído de nuestras entrañas étnicas todas las aspiraciones nobles; si hubiera habido ciencia ética sobre la económica, la idea severa de democracia no habría fenecido. En una palabra: la ciencia hubiera plantado sus riquezas del futuro, de porvenir, de ideal en la línea de nuestro horizonte y hoy tendríamos algo que anhelar, que querer.

Aunque le juzgo errado, voy a conceder a Maeztu, para reducir al mínimo nuestra discrepancia, que la voluntad crea originariamente su objeto, que lo inicial es siempre la voluntad, el conato, la tendencia; por un momento y en holocausto a tan ferviente

amigo, quiero hacerme pragmatista. Mas precisamente para crear su objeto, la libertad, forja antes el instrumento de la conceptuación. Esto le será simpático; el origen del pragmatismo habría que buscarlo en el enojo que algunos sienten contra la ciencia, porque no ha demostrado aún la realidad de Dios y la inmortalidad del alma. Por eso cuando llaman a la ciencia *instrumento* sienten fruición, como si al hermano enemigo llamaran *roca*.

Me contento con esto; la ciencia es una máquina, que en cuanto ciencia natural, produce el perfeccionamiento físico de la vida humana, arrancando a la naturaleza una comodidad tras otra, y, en cuanto ciencia moral, favorece el adiestramiento espiritual de los individuos. Con esto me contento. No tornemos a la discusión inacabable de si son antes los hombres o las ideas, cosa que no cabe discutir ligeramente, por cuanto supone resolver o traer a comento siquiera los problemas principales de la metodología histórica. Por otro lado, nuestro asunto es muy susceptible de simplificación, entrando a mano airada en la evolución secular de nuestra historia y tajándola, según el plano correspondiente a la hora actual. La visión dinámica de un pueblo quizá no puede ser nunca precisa; pretender descubrir todos los hilos históricos que, unidos, componen esta soga de deshonra y dolor que al cuello llevamos, me parece una aspiración inmodesta. Satisfagámonos contemplando estáticamente nuestra estructura, analizando simplemente lo que hoy somos y lo que hoy no somos.

Maeztu cree que apenas hay hombres en España para quienes la moralidad existe: he ahí el hecho estático, indudable y en este punto su optimismo coincide con mi pesimismo.

Pero Maeztu no admite, como yo, un medio que nos podemos proporcionar para hacer hombres buenos, como el que compra una pócima en la botica: ciencia. Por consiguiente, no nos queda otra salida, si seguimos su opinión, que cruzarnos de brazos y esperar a que Dios, aprovechando el paso de una constelación favorable, haga llover sobre España hombres honrados. Tal doctrina fatalista me encoge el corazón.

Desearía que Maeztu no objetara lo siguiente: Es erróneo afirmar que yo no descubro medio alguno bueno para favorecer la cosecha de españoles buenos; en mi artículo va expresado uno: «la propaganda y difusión de la vida de fe». Sobre la inutilidad de esta propaganda sí que no cabe duda alguna. Pensar otra cosa equivale a suprimir por completo la historia. Bien que merced a un artificio metódico cortemos nuestra continuidad secular por el día de hoy, para obtener una sección representando el siglo XX español; pero no nos olvidemos de que, pobres o ricos, vivimos en el siglo XX.

Ahora bien, la característica de los movimientos sociales es que multitudes e individuos tórnanse cada vez más exigentes, más difíciles de conmover. Los viejos pueblos asiáticos pudieron estremecerse fácilmente a la voz enfática y ungida de hombres que predicaban fórmulas indecisas y que como tales parecían infinitas a las

muchedumbres. Hoy necesitamos un gran esfuerzo de abstracción para hacernos explicable el nacimiento de aquellas religiones: siglo tras siglo nuestro espíritu se ha ido afinando, adquiriendo precisión crítica, robusteciendo su poder de inhibición, apartando la ganga sentimental del oro de las ideas. Aquellas razas, según dice una autoridad, no necesitaban para exaltarse más que de una *kibla* y un *Kitab*, una dirección para orar y un libro. Tan lejano se halla de nosotros un estrato semejante de humanidad que aún no se ha logrado reconstruir satisfactoriamente el espíritu que hacía posible aquella forma de educación y aglutinación sociales. Las religiones, como sustancias transferibles y expansivas, han fenecido para siempre. Los movimientos políticos del siglo XIX, en cambio, han nacido de representaciones científicas. Una propaganda de actos de fe es un anacronismo. Otra cosa sería una propaganda con fe de ideas científicas o, por lo menos, precisas. Pero de esto último no se me ha ocurrido nunca dudar.

Por lo demás, no sé muy bien qué se propone demostrar Maeztu. ¿Que hay más sol en España que en Inglaterra? Sin duda, el padre sol nos favorece y nos mata a obsequios, como acaeció al mísero Lentejica; pero esto no prueba que anden en regla nuestras funciones representativas. El señor Boutmy (q. e. p. d.) me perdonará; pero no me satisface su explicación del positivismo inglés. La mayor o menor fuerza de la luz no influye en lo más mínimo en el vigor de la conciencia. La conciencia del sol de mediodía no es menos precisa que la conciencia de la luna de media noche: los contenidos son distintos, aquél más luminoso, éste menos, y aquí para todo. La psicología se resiste cada vez más a admitir grados en la conciencia. Los hombres del Norte no tienen, pues, representaciones más torpes y oscuras que los hombres del Sur, contra la opinión de Maeztu, sino representaciones de lo torpe y de lo oscuro.

El Sr. Boutmy emplea unos métodos muy diversos: de la brumosidad atmosférica en la Gran Bretaña deduce «la relativa ineptitud de los ingleses para concebir ideas generales». Lo cual no empece que de una brumosidad análoga y aún mayor sacarán los alemanes su absoluta aptitud para las abstracciones. Añádase que la ineptitud de los ingleses, para la suma teoría, es tan relativa, que aparte Grecia y Alemania ningún pueblo ha impuesto al mundo tantas verdades abstractas como el inglés. Mas no es esto sólo; mano a mano viven y miran bajo el mismo paralelo los beduinos de la Arabia y los arios del Penchab: de aquéllos (y de sus hermanos hebreos) pudo decir Renan: «La abstracción es desconocida en las lenguas semíticas, la metafísica imposible». De los indoarios, por el contrario, cabe afirmar que comían, bebían y palpaban la metafísica. Buckle apunta la idea de que esta facultad provínoles del gran consumo de arroz (¡!).

Declaro honestamente que esta manera de hablar sobre cuestiones tan delicadas me parece ilícita. Sólo conseguimos de tal suerte fomentar la perduración en nuestra sociedad de la indisciplina intelectual, cuando debiéramos esforzarnos, más bien, por implantar hábitos de parsimonia en el juicio y veracidad en la razón.

Estimo sobremanera las intenciones de Maeztu, y su fuego patriótico; pero no

cumpliría el deber de franqueza que le debo si no censurara la irrespetuosidad con que toca cuestiones que sólo pueden ser resueltas con métodos técnicos difícilmente improvisables. Su energía espiritual le impele a lanzarse dentro de selvas problemáticas y el ardor de su sangre valiente al golpearle las venas le enciende tanto que no advierte los tallos, los arbustos y los gérmenes que al paso destroza. No trato de estorbarle la entrada en territorio alguno ideal: no pretendo convertir el alma nacional en feudo de unos cuantos brahmines universitarios, como dijo él una vez. Si otros que los brahmines averiguan los enigmas, vengan acá y les pondremos la cabeza entre flores. Pero acontece que el estudio científico no es un mero pasatiempo inventado por algunos ociosos, sin el cual pueden alcanzarse las mismas cosas que con él. La verdad no tiene otro camino que la ciencia: la fe sólo lleva a creer. Benditas nos son las buenas intenciones; pero preferimos los buenos métodos. Delante de una orquesta lamentable exclamaba un día Heine: «¡Estas buenas gentes y malos músicos!…»

No quiero insistir sobre el artículo de Maeztu; es muy afectuoso para mi modesta incipiente persona; y en general, es simpático, irradia benevolencia y ternura hacia todos los dolores de esta raza sin fortuna ni esperanzas. Si prosiguiera la crítica caería en horrible pedantería: aquí es lícito todo, salvo ser exacto, buscar la precisión, pesar las palabras, rectificar las comparaciones. Maeztu achaca a Platón y a Kant cosas que me parecen insustentables, no sólo desde mi punto de vista, sino desde cualquiera que no renuncie a la exactitud. Dice, como muestra de la vaguedad en el contenido de las palabras germánicas, que *denken* significa pensar y dar las gracias. ¡Como si nuestro *pensar* no tuviera asimismo una raíz significando ideal, pensar, colgar y dar pienso! Es verdaderamente peregrino que se trate de recabar para las lenguas germánicas la riqueza sinonímica. Acaso olvida Maeztu el famoso desdén con que Fichte llamó a las lenguas románicas, lenguas muertas, porque los pueblos neolatinos no entendemos, con concreción e inmediatez, las raíces de nuestras palabras, las cuales viven hoy en el idioma anquilosadas e insignificantes.

Para concluir estos párrafos advertiré que Ramiro de Maeztu no cree que la raíz última de nuestro añejo decaimiento esté en la falta de inteligencia, pero tampoco cree que se halle en la falta de voluntad. Ignoro de qué facultad psicológica echará mano, porque a la postre alguna tendrá que ser.

Faro, 20 septiembre 1908.

UNA FIESTA DE PAZ

HAY un gran dolor sobre España. Ese dolor habrá de recogerse, sin que se pierda una gota, piadosamente en los corazones fieles, puros y orientados hacia un porvenir inequívoco de precisión y de energía. La inquietud y las emociones interinas pasarán dejando una huella luminosa de serenidad y de severidad. Llegará la sazón para el juicio libre y claro. Entretanto, hablemos de una gran fiesta de paz que celebra Alemania estos días con motivo del quinto centenario de la Universidad de Leipzig.

Es frecuente oír en tertulias y Ateneos la ingenua opinión que atribuye el desmantelamiento cultural de España a la muchedumbre de guerras y movimientos políticos que ha padecido durante los últimos siglos. No parece sino que en tanto nosotros movíamos guerra a italianos, flamencos y americanos, mientras nos contorsionábamos dolidamente en guerras civiles y coloniales, en revoluciones y pronunciamientos, Francia y Alemania, Inglaterra e Italia dormían en un lecho de rosas. La única diferencia esencial entre nuestra historia y la de esas naciones, consiste en que nosotros nos limitábamos a destruirnos, mientras ellas, en medio de la confusión y de la inquietud no cesaban de trabajar en la organización de la paz.

En los libros de estoicos y ascéticos se habla de una paz interior que sabios y santos conservan en medio de las mayores turbulencias y contratiempos. Esta paz íntima, esta tranquilidad profunda de los senos espirituales no es natural, no la trajeron esos hombres del vientre de su madre: fue, antes al contrario, su conquista y su labor.

Somos solicitados de todas partes a un consumo pródigo de nuestra actividad: de un lado la terrible necesidad económica, de otro la terrible necesidad de la ambición, de otro las exigencias pasionales, entre las cuales son, a mi modo de ver, las más feroces, el erotismo y la diversión. Nuestra energía para hacer frente a todo esto es forzada a vivir al día y conforme se va produciendo se va gastando. ¿Cómo pedir un lujo tal de vitalidad que aún nos sobre para irnos construyendo un mundo interior duradero, dotado de cimientos fuertes y buen régimen? Esto es casi imposible; lo único que podemos hacer es economizar energía por algún lado para emplearla en la instauración de nuestro edificio espiritual: hemos de saber renunciar, de acertar a abstenernos. «Abstine» es la contraseña que el estoico y el asceta nos proponen.

En los países donde no se había perdido la tradición moral, en medio de las exaltaciones hubo abstinentes; en medio de las guerras, tranquilos y pacíficos; en medio de las seducciones, gente humilde y gente casta. Y esto supuso una economía enorme de fuerzas que se mantuvieron puras y serenas y fueron labrando un reducto a

la paz, un órgano a la cultura, que es virtud y sabiduría, que es, en una palabra, idealismo.

Si el órgano de la guerra es, en apariencia, el ejército, el órgano de la paz es, sin disputa, la Universidad; de esa paz, repito, que coexiste con las mayores convulsiones y las atraviesa sin quebranto, sin solución de continuidad. Puede decirse, sin peligro de error, que tanto de paz hay en un Estado cuanto hay de Universidad; y sólo donde hay algo de Universidad hay algo de paz.

Muchos lectores creerán justamente que esto no tiene ningún sentido: ofrécese a su mente, bajo el nombre de Universidad, una realidad tristísima; un edificio sucio y sin fisonomía, irnos hombres solemnes que, repitiendo unas palabras muertas, propagan en las nuevas generaciones su ineptitud y su pesadumbre interior; unos muchachos escolares que juegan al billar, piden ruidosamente el punto y son dos veces al año clasificados en aprobados y suspensos. Tiene razón el lector: si es eso la Universidad, en lugar de hallar en ella la categoría de la paz, habríamos de considerarla como categoría del achabacanamiento.

Pero ahora festeja Alemania el quinto aniversario de una institución que se llama «Universitas, Universitas studii», y que tiene muy otra dignidad y valor que esa atroz vergüenza nuestra de la calle Ancha.

El «Augusteum» de Leipzig es un magnífico edificio de mármol elevado hace poco más de un decenio sobre el terreno que ocupaban las viejas construcciones académicas. Ya que no, pues, dentro de los mismos muros, sobre aquel mismo suelo ha perdurado durante cinco siglos una corporación numerosísima formada de viejos y jóvenes, sin que jamás se rompiera la continuidad de su labor. Recórrase la historia alemana, historia no menos temblorosa y doliente que la nuestra, tal vez más cruel: guerras feudales, guerras políticas, guerras religiosas, revoluciones, desolación, perpetua inestabilidad. Al través de todo ello la corporación lipsiense ha proseguido su obra de enjambre solícito y labrador: fuera de su recinto se vivía y se luchaba por lo momentáneo; dentro se trabajaba el hilo sobremomentáneo en que las horas sueltas son luego ordenadas y aparecen como historia.

Lo que a esa corporación preocupaba era precisamente lo que no importaba a nadie particularmente: le interesaba lo que carece de interés para el individuo, lo inútil. ¿Hay nada más inútil en tiempo de guerra que pensamientos de paz? Pues desde el punto de vista intelectual la vida es siempre una guerra.

he sido un combatiente
esto quiere decir que he sido un hombre,

cantaba Goethe. La paz no es útil para el individuo porque él jamás estará en paz y en contento. La paz no es real ni lo será, no existe ni existirá. La paz es el nombre que damos al *tempo* psíquico en que nos ocupamos de la justicia absoluta, de la verdad, de la belleza. Ahora bien, ninguna de estas cosas existirán nunca en la realidad. Por

eso las llamamos ideales: no hay otra paz que la paz de los corazones. Durante cinco siglos los maestros y los discípulos de Leipzig han vivido en la comunión de este ideal: la naturaleza física, el pasado clásico y oriental, la teología, la jurisprudencia, la matemática, el arte, llenaban por completo sus ánimos. Nada de eso se come, nada de eso se cobra, nada de eso se besa: son como barrios de la divina Jerusalén mística que veían los profetas refractada en las nubes del crepúsculo sobre la terrestre Jerusalén.

Y, sin embargo, ¿está tan fuera de duda que la Jerusalén siriaca sea más real que la mística Jerusalén ideada por los profetas? ¿No es cierto que sobre nosotros mismos, que no hemos visitado jamás la ciudad de tierra, gravita, tal vez hasta aplastarnos, la ciudad ideal judeo-cristiana? Vivimos una época de grosero materialismo, pero no tardará en llegar la hora en que parezca verdad de Pero Grullo tener que las ideas son más reales que las piedras, ya que tocar las cosas no es al cabo sino una manera de pensarlas.

Ello es que la Universidad de Leipzig ha sido una de las matrices donde se ha engendrado la actual realidad alemana. De aquellas pacíficas meditaciones académicas proviene el ejército más fuerte de Europa: de aquellos físicos y químicos que vivían .austeramente la enorme riqueza del «made in Germany». Diríase que se repite el caso del sabio indio que, según cuenta Renan, después de haber sido arrojado del cielo de Indra, se creó por la fuerza de su pensamiento y la intensidad de sus méritos un nuevo Indra y nuevos cielos. Apartándose de la realidad, la corporación secular de Leipzig ha logrado, merced a su poder de idealizar, poner sobre el mundo una realidad nueva y más firme.

Y en tanto, en nuestra Universidad fantasma la sombra de un profesor pasa lista sañudamente a las sombras de unos estudiantes.

El Imparcial, 5 agosto 1909.

UNAMUNO Y EUROPA, FÁBULA

PRISIONERO de otras ocupaciones, no he podido hasta ahora poner un exiguo comentario a la carta de D. Miguel de Unamuno, publicada hace días en *ABC*. Una carta privada como esta en que el señor Unamuno sanciona las opiniones del Sr. Azorín, no merece grande atención: el correo privado apenas si sirve de otra cosa que de manso cauce al río turbulento de las impertinencias individuales. Sólo me interesan las acciones y los problemas públicos: hartas dificultades hay en éstos para que nos distraigamos en meditar sobre las incongruencias íntimas, privadas de nuestros contemporáneos. Había pensado, desde luego, en no oponer nada a la filosofía soez de aquella carta: como en mi artículo anterior me preguntaba de nuevo: ¿qué decir a quien no se preocupa de la verdad? Cierto que el señor Unamuno me alude en esa carta: habla de «los papanatas» que están bajo la fascinación de *esos europeos*. Ahora bien, yo soy plenamente, íntegramente, uno de esos papanatas: apenas si he escrito, desde que escribo para el público, una sola cuartilla en que no aparezca con agresividad simbólica la palabra: Europa. En esta palabra comienzan y acaban para mí todos los dolores de España. Y es costumbre en esta tierra mía, en esta tierra que Dios ha puesto de un empellón fuera del alcance benéfico de su vieja mano rugosa, contestar a la guapeza con algún gesto de jaque. El Sr. Unamuno ha elevado a la dignidad universitaria los usos jaquescos que el Sr. La Cierva, tan ingenuamente, se obstina en perseguir por las tabernas. ¿Dónde iremos ahora a buscar la *bonne compagnie*? Yo debía contestar con algún vocablo tosco o, como decían los griegos, rural, a D. Miguel de Unamuno, energúmeno español. Pero… esto sería muy poco divertido. Quienes rompen las reglas artificiales de la buena educación se quedan sin gozar la fruición delicadísima de ejercitar íntegramente sus energías dentro de ellas. Pues qué, ¿no estriba todo el placer del juego en el sometimiento a ciertas reglas convencionales y hasta ridículas? ¡Divino juego civil de la buena educación! ¡Deleite noble y señor el de vivir dentro de las reglas quebrantables sin quebrantarlas! ¡Suprema voluptuosidad para quienes son capaces de sentir la voluptuosidad de la ley!

¿A qué, pues, contestar la carta del rector de Salamanca? ¿Qué dice en ella, al fin y al cabo? «Si fuera imposible que un pueblo dé a Descartes y a San Juan de la Cruz, yo me quedaría con éste».

En los bailes de los pueblos castizos no suele faltar un mozo que cerca de la media noche se siente impulsado sin remedio a dar un trancazo sobre el candil que ilumina la danza: entonces comienzan los golpes a ciegas y una bárbara baraúnda. El Sr. Unamuno acostumbra a representar este papel en nuestra república intelectual.

¿Qué otra cosa es sino preferir a Descartes el lindo frailecito de corazón incandescente que urde en su celda encajes de retórica extática? Lo único triste del caso es que a D. Miguel, el energúmeno, le consta que sin Descartes nos quedaríamos a oscuras y nada veríamos, y menos que nada el pardo sayal de Juan de Yepes.

Yo pensaba no hablar de esta lamentable epístola; pero ¡he recibido tantas hostigándome a la protesta! Cuando comenzaban las escenas a que ha dado motivo esta guerra imperfecta del África, pedía yo desde estas columnas, ante todo, pudor nacional. Preveía la curiosidad justiciera de Europa asomándose tras los Pirineos y recorriendo con sus ojos severos la desnudez de nuestras carnes señaladas por todos los vicios. Desgraciadamente, he acertado. Yo no sé quién pueda censurar honradamente a Europa si la oímos que dice: Hermanos de Aria, nuestra España sigue igual.

Pero el Sr. Unamuno no es hombre que se ande con medias tintas: como Juan de Yepes es superior a Descartes, es, en no pocas otras cosas, superior España a Europa; por ejemplo, en lingüística, ejercicio oficial y obligado del Sr. Unamuno. Léase lo que dice a Azorín para mostrar en qué consiste la superioridad de los celtíberos:

«Hay que proclamar nuestras superioridades actuales. Indigna ver tanto hispanista (¿?) que se cree que España acabó en el siglo XVII. Un chileno que allá en su tierra había estudiado filología castellana con dos alemanes (!!!), vino de paso para… París, a perfeccionarse en ella. Oyó a Menéndez Pidal y se quedó. Y es que éste ha escrito un manual mucho mejor en su género que cuantos análogos conozco del extranjero. Y así hay muchos. Cajal no está solo. Nos falta —y no lo deploro— el sentido de la *reclame*, y, además, no solemos dignarnos defendernos. A su desdén teatral oponemos nuestra altivez».

¿Qué contestar a esto? El nombre de Menéndez Pidal es tan noble, tan ejemplar, tan severo, que vale por cien argumentos. Por otro lado, el Sr. Unamuno se ha dedicado, en cumplimiento de un deber ineludible, capital, al mismo género de trabajos que el autor de «El cantar de Myo Cid». ¿Quién podrá dudar, pues, de que sabe muy bien lo que dice cuando nos combate a los europeizantes con el claro nombre de D. Ramón Menéndez Pidal?

Mas ¡ay!, he recibido estos días unas cuartillas de un español, joven e inteligentísimo, cuyo nombre no ignora Unamuno: don Américo Castro, discípulo predilecto y familiar del Sr. Menéndez Pidal. Y estas cuartillas dicen así:

«Torpes andan quienes barajando a su sabor hechos de difícil comprobación para los más, pretenden —con palabras de fanfarria mal adobadas de pretendido amor a la tierra— cubrir con la prez de un nombre ilustre el nefando pecado de la felonía intelectual.

»No otra cosa significa colocar el nombre del señor D. Ramón Menéndez Pidal entre el elogio de un chileno que “le prefiere” a los alemanes y una deslavazada censura para los que fuera de España se han preocupado, mucho antes que el Sr. Unamuno pudiera soñarlo, de hacer una ciencia del estudio de nuestra lengua. No

ignora el rector de Salamanca que antes de que el señor Menéndez Pidal comenzase sus trabajos de filología —su gramática se publicó en 1904— si se exceptúan los señores Bello y Cuervo, americanos, sólo nombres extranjeros figuran en las bibliotecas de filología románica cuando de castellano se ocupan. Lo que el Sr. Unamuno sepa de filología castellana tuvo que aprenderlo en las gramáticas de Diez, Meyer Lübke, Foerster y Baist, alemanes, y en la de Gorra, italiano. Si se enteró de que el habla salmantina era algo más que palabras deformadas por la rusticidad aldeana, tuvo que leer a Gessner, "Das Altleoniscke", Berlín, 1876; a Morel Fatio, "Recherches sur les sources du libro de Alexandre", Upsala, 1887, y su reseña del libro de Gessner en la "Zeitschrift für romanische Philologie", de 1904, y hoy día a E. Staaf, "L'ancien dialecte léonais", Upsala, 1907.

»En cuanto a esos dos alemanes que despectivamente aparecen seguidos de admiración, son los señores R. Lenz y F. Hansen. Al primero se debe, según Meyer Lübke ("Einführung", página 171), el único trabajo completo sobre uno de los problemas más difíciles de la filología románica: "el de determinar en qué medida han influido los pueblos prerromanos, que después se romanizaron, en la formación de las lenguas romances". (V. sus "Chilenische Studien". Phon. Stud. V y "Die chilenische Lautlehre, verglischen mit der araukanischen", Zeit. XVII). El segundo es autor de numerosas monografías sobre la conjugación española antigua y las dialectales, leonesa y aragonesa; hoy día representa en Chile el factor más importante para la formación científica de la juventud chilena "que estudia español". No hablemos de la infinidad de artículos en revistas —ninguna española— debidos a Cornu, Ford, Poberowicz, Staaf, Tallgren, Marden, Pietsch, Salvioni, M. Fado, etc., sin contar con que en casi todas las ediciones de autores españoles, si el señor Unamuno ha querido estudiarlos "filológicamente", tuvo que recurrir a Fitz Gerald (Berceo), Baist y Grafenberg (D. Juan Manuel), Foulché-Delbosc (Celestina, Lazarillo, etc.), Marden (F. González), M. Fatio (Alexandre), Buchanan y Rennert (comedias), Bohrner (Juan de Valdés), Mérimée (Guillén de Castro), H. Mérimée (G. de Castro y Mercader), Ducamin (Juan Ruiz), Lang (cancioneros), etcétera, etc. A este inmenso trabajo, labor de treinta años, y a tanto nombre benemérito, podemos incorporar para honra nuestra el preclarísimo del Sr. Menéndez Pidal, más conocido en el extranjero que aquí —dudo que hayan leído el "Cantar de Myo Cid" más de veinte españoles— y cuya iniciación en la ciencia de la filología española la debió a haber aplicado en sus investigaciones el riguroso método que fuera de aquí se seguía en esta clase de estudios. Hoy día, es cierto, pueden venir extranjeros a escuchar su palabra autorizada. Ya lo han demostrado las Universidades de los Estados Unidos solicitando su presencia para que difundiese entre ellos sus tesoros de erudición medieval.

»Cierto es también que sería ingrato desconocer que a la incorporación de un pequeño núcleo de españoles a la cultura europea debemos el poder enorgullecemos con sus triunfos.

»Ahora bien, si el Sr. Unamuno sabe todo esto en su calidad de profesor de filología, ¿por qué escribe la carta del *ABC*?»

Poco a poco va aumentando el número de los que quisiéramos que las querellas personalistas cedieran en España la liza a las discusiones más honestas y virtuosas sobre la verdad verdadera. En el naufragio de la vida nacional, naufragio en el agua turbia de las pasiones, clavamos serenamente un grito nuevo: ¡Salvémonos en las cosas! La moral, la ciencia, el arte, la religión, la política, han dejado de ser para nosotros cuestiones personales; nuestro campo de honor es ahora el conocido campo de Montiel de la lógica, de la responsabilidad intelectual. Pensando en esto, he preferido las observaciones técnicas de mi grande amigo Américo Castro a toda mi prosa indignada. Merced a ellas puedo afirmar que en esta ocasión don Miguel de Unamuno, energúmeno español, ha faltado à la verdad. Y no es la primera vez que hemos pensado si el matiz rojo y encendido de las torres salmantinas les vendrá de que las piedras venerables aquellas se ruborizan oyendo lo que Unamuno dice cuando a la tarde pasea entre ellas.

Y, sin embargo, un gran dolor nos sobrecoge ante los yerros de tan fuerte máquina espiritual, una melancolía honda…

«¡Dios, que buen vassallo si oviese buen Señor!»

El Imparcial, 27 septiembre 1909.

LA TEOLOGÍA DE RENAN

EL libro de Gastón Strauss, «La política de Renan», nos ofrece la ocasión de observar cómo un intelectual se aproxima a la política.

Lo primero que advertimos es que Renan no llega a la acción social en estado de inocencia. La política no se daba en él —como en ningún pensador— en estado de inocencia. Los programas que en 1869 y 1878 proponía a sus lectores eran corolarios de su filosofía de la historia.

Este es un dato que deben meditar los jefes de partidos españoles si, como parece, han creído que llega la oportunidad para solicitar el auxilio de los intelectuales. Para un intelectual, la operación de ingresar en un partido no es tarea fácil; un cuerpo y aún una conciencia hallan dondequiera acomodo; pero ¿y una filosofía? Buena o mala, laxa o prieta, todo publicista que vive honradamente de su pensar tiene una filosofía. ¿Cómo adecuar ésta a los discursos parlamentarios de un jefe de partido? ¿Hasta qué punto es compatible una filosofía con el Sr. Maura, con el Sr. Moret o con el señor Lerroux?

* * *

Nadie podrá acusar a Renan de falta de atención al presente. No sólo se ocupó de política, sino que apenas escribió una línea que no fuera una toma de posición en las luchas morales y sociales de su tiempo. Mientras reconstruye la remota imagen de Jesús, procura conducir las citas del Antiguo y del Nuevo Testamento hacia las urnas electorales, y al caer en un éxtasis radiante frente a la egregia blancura del Partenón, compone su famosa plegaria, que es, acaso, la única revancha hasta ahora conseguida por los franceses sobre el espíritu alemán. Por otra parte, nadie se ha preocupado más de preparar el porvenir; acaso podamos echarle en cara no haber percibido las infinitas posibilidades de nuevas formas de vida que trae consigo el socialismo, mas pocos escritores han consagrado tantas páginas, tan ágiles, tan sutiles, a la humanidad futura. Sin embargo, éste es el hombre que, según propia confesión, no podía viajar por tierra que no tuviera archivos. Fue un filósofo; vivió entre las cosas que se dice que han muerto.

Renan miraba todas las cosas bajo la especie de lo histórico, mas como para él lo histórico es lo divino, lo que tiene en sí mismo su valor y su perenne justificación, su filosofía de la historia es, en realidad, una teología.

Veamos cómo lo histórico puede ser lo divino.

Spinoza decía que todo es Dios, porque Dios llamamos al Ser sin limitación, al Ser infinito: el Ser infinito es la Naturaleza; materia o espíritu, cuanto existe es natural, luego cuanto existe es una modificación, una limitación de Dios. En este sentido no podía Renan ser panteísta. El siglo XVIII, el siglo de Leibniz, Newton, Hume y Kant, ha hecho imposible el trato mano a mano con nada que, siendo real, pretenda ser ilimitado y absoluto. Hoy sólo pueden hacer esto los místicos que son, por decirlo así, apaches de la divina sustancia, gente que atraca en la soledad de un éxtasis al buen Dios transeúnte.

Para Renan es Dios «la categoría del ideal», o, lo que es lo mismo, toda cosa elevada al colmo de su perfección e integridad. ¿Qué hay, pues, que no sea capaz de haber sido o de poder ser Dios algún día? Ambrosía llamaban los griegos a la bebida ideal; los dioses eran los bebedores de ambrosía, «hombres inmortales», que decía Heráclito, participantes de una eterna borrachera. Mas, si se advierte, la ambrosía era sólo la bebida mejor. Un espartano estaría, pues, en lo cierto, si afirmaba que la ambrosía no era otra cosa que su castiza hidromiel; ¿conocía él, por ventura, nada mejor? Asimismo no podía censurarse al jerezano que se obstinara en identificar la ambrosía con el «Tres Palos Cortados»; ¿no es este vino para él la felicidad en su forma potable?

El pensamiento de Renan en este asunto me parece transparente. Dios es la categoría de la dignidad humana; la variedad riquísima de dogmas religiosos viene a confortar la opinión de que lo divino es como el lugar imaginario sobre que el hombre proyecta cuanto halla en sí de gran valor, cuanto le aparta de la bestia sutilizando su naturaleza y dignificando sus instintos. Esa proyección es inconsciente, no un acto deliberado. Un individuo se siente súbitamente impulsado a sacrificarse por el interés común, a decir, por ejemplo, la verdad, cuando decir la verdad cuesta la vida, a defender un derecho social no reconocido. Antes de inventarse la psicología, antes de que se descubriera una cosa que se llama voluntad, sentimiento del deber, etc., ¿cómo podía aquel individuo interpretar lo que en él, allá en su interior acontecía? Tenía que atribuirlo a una fuerza elemental, como el fuego o el Viento, a un poder externo superior a él, que le poseía y le obligaba a ser justo, a ser veraz. Recuérdese que, aun en Homero, las enfermedades son seres que se apoderan de los cuerpos. No era, pues, justo el hombre sin psicología, sino que un ser hipotético, al cual llama Justicia, le mueve y le fuerza a obrar de tal suerte. La Justicia, la Sabiduría, la Fortaleza son Dios.

La reflexión destruye esas personificaciones y las reduce a fuerzas interiores del espíritu humano. La Justicia queda descompuesta en la serie de actos justos realizados por los hombres; la Verdad suma hay que buscarla, en la historia de las matemáticas; el Bien queda convertido en el proceso doloroso de renunciamientos, de sacrificios, de generosidades, merced al cual ha llegado a madurar la constitución política y habitual de nuestra sociedad. Dios queda disuelto en la historia de la humanidad; es inmanente al hombre: es, en cierto modo, el hombre mismo

padeciendo y esforzándose en servicio de lo ideal. Dios, en una palabra, es la cultura. «Tú eres mi mejor yo», canta una vez Shelley a la mujer que inspira sus canciones; podría decirse que Dios es el conjunto de las acciones mejores que han cumplido los hombres: el Partenón y el Evangelio, Don Quijote y la mecánica de Newton, la Revolución francesa y la «Historia Romana» de Mommsen, las cooperativas de consumo y el régimen parlamentario. Dios es lo mejor del hombre, lo que le enorgullece, lo que intensifica su energía espiritual, la herencia científica y moral acumulada lentamente en la historia.

Más, como decía paradójicamente Goethe: «Lo que se hereda de los mayores hay que conquistarlo para poseerlo». Esa herencia, ese almacén de dignidad poco a poco cosechada, está ahí, fuera de nosotros; un inglés, al nacer, no trae disuelto en la sangre el binomio de Newton, ni un alemán la *Crítica de la razón práctica*. Ambas cosas son, ciertamente, espíritu condensado; pero ningún espíritu individual puede atribuírselas: son lo que Hegel llama asimilárselo para que aquella riqueza latente adquiera vida actual.

No es lícito, por tanto, romper con el pasado; el pasado es nuestra dignidad. A un hombre sin ventura le parecía, no hace mucho, más bello un automóvil que la victoria de Samotracia. Es posible que así sea; pero no está sólo la estulticia en tal preferencia, sino en el gesto con que en esa frase grosera se pretende romper la comunión con la realidad helénica. Y sobre esto conviene que no haya duda; en condiciones intelectuales no muy disparejas, quien no haya meditado a Platón, tiene menos peso específico, dentro de la zoología, que quien lo haya glosado. No asimilarse la cultura griega equivale a ser menos hombre, y significa una mayor aproximación al kanguro.

Renan exclama imperativamente que no renunciemos al pasado, que lo conservemos, y su obra aparece como inmenso pebetero, del cual se eleva, ondeando, el incienso del respeto. Para este gran pensador-poeta es el recuerdo una de las virtudes teologales, la más honda, donde germina la fe y arranca a volar la esperanza. Las guerras y las emigraciones de los pueblos, los cambios de los imperios, las revoluciones, los azares de la humanidad al hilo del tiempo, representan las inquietudes de un Dios que se está haciendo. La historia es la embriogenia de Dios, y, por lo tanto, una especie de teología; recordar, hacer memoria del pasado, se transforma de este modo en un misterio religioso, y al Cuerpo de archiveros compete hoy las funciones encomendadas a los párrocos y sus coadjutores. La Filosofía, según Renan, «tiene curas de alma».

Europa, 20 febrero 1910.

ESPAÑA COMO POSIBILIDAD

«UN viaje por España y Portugal —dice Meier-Graefe en el prólogo de su nuevo libro *Viaje de España*— proporcionó a los venturosos participantes variadísimas impresiones. Lo que de ello pudo ser anotado en las pocas horas exentas de mejor ocupación va copiado aquí. Si hubiera sido más, habría yo sacado menos. Quien visitó aquel país comprenderá que prefiriera yo vivir a escribir. A quien no estuvo allí, le aumentarán mis someras sugestiones el ansia de ir, mejor que la descripción detallada de cosas que quieren ser vistas. Para conocer la Península pirenaica son menester, mal contados, diez años, dándoles buen empleo. Yo disponía sólo de seis meses, y carecía por completo del impulso a tanta aplicación. Nos hemos encontrado a placer en España. Europa se hace poco a poco tan pequeña, que merece gratitud la indicación de espacios libres donde agitar el cuerpo y el espíritu. Esto constituye el único orgullo del autor».

He de hablar largamente de este libro en otro lugar. Ahora sólo me interesa comentar esa interpretación general de España como posibilidad para inmigración de sensibilidades europeas. ¿Cómo? ¿Los europeos necesitan de emociones españolas? ¿Será un error consiguiente nuestro europeísmo?

—Europa se hace angosta —clama Meier-Graefe desde Alemania—. ¡Y nosotros, que buscamos en el germanismo una introducción a regiones infinitamente extensas! Perdón; ¿dónde está el horizonte, dónde está realmente la rotunda línea, magnífica, de la amplia visión? ¿Es la tierra quien hace ancho el horizonte? ¿No es más bien el punto de vista?

Meier-Graefe trae en su retina a Europa: Europa no es una expresión geográfica. Cuando se ha combatido la tendencia de esta revista, se ha cometido la gedeonada de confundir a Europa con el extranjero. ¿Qué nos importa el extranjero, la serie de formas étnicas, históricas que pueda tomar la cultura en otras partes? Precisamente, cuando postulamos la europeización de España, no queremos otra cosa que la obtención de una nueva forma de cultura distinta de la francesa, la alemana… Queremos la interpretación española del mundo. Mas, para esto, nos hace falta la sustancia, nos hace falta la materia que hemos de adobar, nos hace falta la cultura.

Una secular tradición y ejercicio de lo humano ha ido sedimentando densas secreciones espirituales: Filosofía, Física, Filología. La enorme acumulación se eleva como un monte asiático; desde lo alto se dominan espacios ilimitados. Esa altura ideal es Europa: un punto de vista.

No solicitemos más que esto: clávese sobre España el punto de vista europeo. La sórdida realidad ibérica se ensanchará hasta el infinito; nuestras realidades, sin valor, cobrarán un sentido denso de símbolos humanos. Y las palabras europeas que durante tres siglos hemos callado, surgirán de una vez, cristalizando en un canto. Europa, cansada en Francia, agotada en Alemania, débil en Inglaterra, tendrá una nueva juventud bajo el sol poderoso de nuestra tierra.

España es una posibilidad europea.
Sólo mirada desde Europa es posible España.

Europa, 27 febrero 1910.

¿UNA EXPOSICIÓN ZULOAGA?

ENTRE las cosas fáciles, la más importante que podía intentar ahora el ministro de Instrucción Pública sería, en mi opinión, una Exposición Zuloaga. No se trata de un homenaje: homenajes se están haciendo todos los días, y casi llegará a ser una distinción que se adjudique a hombres de verdadero mérito no consagrarles homenaje alguno. Los hombres de gran valer no son acreedores a estas adehalas placenteras: bastante tienen con su propia sustancia. El placer del gran artista o del gran pensador al hallarse con la obra cumplida delante, tierna aún, de la creación, paga sobradamente los graves esfuerzos en ella condensados. La conveniencia de una Exposición Zuloaga se funda en su utilidad para nosotros los que fuéramos a visitarla. ¿Y no está para esto puesto ahí el Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes? Su función no es premiar los méritos de los españoles triunfantes con la pluma o el pincel; es más bien hacer posible la cultura, fomentar en la masa anónima las preocupaciones elevadas, suscitar en el ambiente público motivos de una vitalidad superior y hacer que la trivialidad del comercio ciudadano quede rota a menudo por corrientes difusas de valores ideales. No concibo que un ministro de Instrucción Pública se quede satisfecho si a la vuelta de cada mes no le cabe la certidumbre de haber enriquecido la conciencia española con un nuevo tema cultural. Su dignidad es la más alta de una sociedad europea, es la forma moderna de aquella otra divina magistratura que sobre los campos tórridos de Pharan ejercitó Aarón, hermano de Moisés. Sería vergonzoso que se contentase con administrar los servicios pedagógicos nacionales: al frente del personal educativo corresponde al ministro la ardiente actividad de primer maestro. ¿Por qué no ha de ocuparse en solicitar a las grandes personalidades europeas para que den conferencias en España? ¿Los grandes exploradores —Sven Hedin, Peary—, los grandes literatos —France, Lemaître, Pascoli, Bernard Shaw—, los grandes pensadores —Bergson, Croce, Simmel?…

Esta petición de que se organice una Exposición Zuloaga tiene un sentido pedagógico, el mejor sentido, el más fecundo que puede tener una cosa. La peregrinación de los lienzos egregios con sus bárbaras figuras por las tierras castizas de donde salieron removerá muchos nervios enmohecidos, levantará disputas, quebrará putrefactas opiniones, clarificará algunos pensamientos, y, en no pocas casas desespiritualizadas, recogidos los manteles tras la cena brutalmente breve a que obliga el ministro de Hacienda, se hablará de estética, gracias al ministro de Bellas Artes.

Y no sólo de estética: en la pintura de Zuloaga rebotan los corazones y van a parar rectos al problema español; sus cuadros son como unos ejercicios espirituales que nos

empujan, más que nos llevan, a un examen de conciencia nacional. Ahora bien, esto es lo más grande, lo más glorioso que puede hacer por el porvenir de su raza un artista hispano: ponerla en contacto consigo misma, sacudirla y herirla hasta despertar totalmente su sensibilidad. Dotarla de intimidad.

No sé hasta qué punto sea acertado emplear los vocablos de máxima laude refiriéndose a Zuloaga. Maeztu le ha llamado «genio». Esto es, desde luego, excesivo: genios son sólo los muertos. La genialidad es una condensación lenta de valores humanos sobre las obras de ciertos hombres, que en cuanto genios fueron inconmensurables a su época. Lo genial es una perspectiva secular que se han ido abriendo algunos libros, algunos cuadros y estatuas, algunas formas musicales. Sin esa trascendencia de lo contemporáneo no creo que haya motivo para usar de la palabra genio. Ocurre que luego de veinticuatro siglos continuamos sacando piedra nueva de la cantera platónica: Platón vive aún realmente, aún no es un pasado: Platón, por consiguiente, es un genio. La genialidad es, pues, un valor experimental. Maeztu aprende hoy en el «Quijote» a ordenar su visión del mundo; luego Cervantes no quedó agotado en el horizonte de ideas y emociones de su tiempo: porciones de su espíritu trascendieron vírgenes de aquella edad y hoy van siendo fecundas. La genialidad es experimental: geniales son las creaciones que aún pueden tener hijos, que son matrices vivas de cultura. Si genio es lo inconmensurable a su tiempo, la anticipación de posibilidades ilimitadas, ¿cómo pretender medir el genio de un hombre que vive con nosotros, fundido con lo pasajero, lo circunstancial, lo convenido, lo baladí?

Dejemos vacar ese vocablo que nos obligaría para justificarlo a ser nosotros mismos genios; reservémoslo para los hombres divinos en que la humanidad se ha labrado a sí misma con ejemplos, y para marcarles nuestro religioso respeto fijemos entre ellos y nosotros el margen de cincuenta, de sesenta años que podamos vivir.

Contentémonos con ir describiendo los elementos que hallamos valiosos en la obra de Zuloaga: precísennos los que entiendan las virtudes y vicios técnicos de su pintura. ¿Hasta qué punto es, por ejemplo, compatible con el título de gran pintor aprovecharse de maneras ajenas, administrar, en una palabra, el arcaísmo? ¿Hay o no algo de esto en Zuloaga?

Lo que ciertamente hay en él es un artista, y esa cualidad le eleva acaso sobre el resto de nuestra producción contemporánea. Poseemos algunos buenos pintores; pero ¿qué es un hombre que sabe pintar al lado de un artista? El pintor copia una realidad que, poco más o menos, estaba ahí sin necesidad de su intervención: el sol, sobre una playa, admirablemente pintado: ¿qué me importa, si ahí tengo el sol sobre una playa admirablemente real, y si además para ir a verlo tomo el tren y protejo de esta manera la industria ferroviaria?

¿Dónde acaba la copia y empieza la verdadera pintura? ¿No pondremos sobre quien nos pinte cosas a aquel que nos pinte un cuadro?

De esta manera me encuentro perdido en un problema complicado del arte, al cual

buscaré mañana solución. No hay nada tan expuesto como lanzarse a hablar de lo que no se conoce bien. Por cierto que, si no sé más de pintura, la culpa atañe al ministro de Bellas Artes que no nos proporciona suficientes Exposiciones.

El Imparcial, 29 abril 1910.

NUEVA REVISTA

Hace poco tiempo apareció en los puestos de periódicos una nueva revista: *Europa*. El título no podía ser más agresivo: esa palabra sola equivale a la negación prolija de cuanto compone la España actual.

Decir Europa es gritar a los organismos universitarios españoles que son moldes troglodíticos para perpetuar la barbarie, para empujar los restos de una antigua raza enérgica a todos los extremos de la desespiritualización.

Decir Europa es gritar al Parlamento que su Constitución es inmoral, que quien compra un voto es en mayor grado criminal que quien mata a su padre, que los partidos gubernamentales son instituciones kabileñas, que tolerar las leyes tributarias vigentes es hacerse reo de inauditas depredaciones.

Decir Europa es detenerse ante un cuadro de Sorolla respetuosamente —Europa es, ante todo, una incitación a la respetuosidad— y exclamar: Verdaderamente, el arte, la emoción trascendente empieza donde el pintor acaba. Y es tomar con análogo respeto un libro eruditísimo del grande Menéndez y Pelayo y ponerle al margen del último folio:

«¡Non multa sed multum!»

Sin embargo, *Europa* no es una negación; tal fuera, y carecería por completo de interés el hecho de haber aparecido esta revista. Por el contrario; nos hallamos ante el caso, nuevo en nuestro país desde hace pocos años, de que algunos escritores se reúnan en verdadera colaboración. Las revistas usuales entre nosotros se forman por mera yuxtaposición de original, como los muros se elevan situando un ladrillo junto a otro; de esta manera, el conjunto llega a ser un centón, sin más unidad que la unidad editorial del espacio en que se imprimen y el tiempo en que se publican.

Europa tiende a realizar una verdadera colaboración: quienes escriben en ella asiduamente han coincidido, movidos por una previa comunidad intelectual: la unidad de la labor a hacer les ha unido en colaboración. Esto es de suyo un síntoma inmejorable: la colaboración es la manera de vivir que caracteriza a los europeos.

España es, en cambio, el país donde no se colabora: cuando se forma una agrupación de españoles podemos asegurar que se trata de una complicación; el origen del aunamiento no habrá de buscarse en un HACER, sino en un *cometer*: los colaboradores no pasan de cómplices. Dos ejemplos notables: las leyes de conquistadores de Indias en el siglo XVI y los partidos gubernamentales en el que corre.

Una verdadera colaboración es posible cuando se ha formado en el ambiente

moral e intelectual de un pueblo un sistema de opiniones serias, veraces, impersonales y relativamente profundas. La unidad de la labor a cumplir que une a los colaboradores es, en realidad, la unidad del punto de vista. Así parecerá explicado el hecho de que en España tropecemos raramente con casos de colaboración. No tengo ningún deseo de abrir los ojos cuando se me propone mirar algo que me había pasado inadvertido; mas… ¿no puede afirmarse que de veinticinco años a esta parte no se ha levantado sobre la planicie mental de nuestro pueblo nada que merezca ser llamado un punto de vista? No es bastante citar nombres que suenan con una imprecisa magnificencia: hoy mismo leo unas faltas de discreción y de finura moral que un hombre dejado de la mano de Dios comete a propósito de Balmes. Este hombre dice que Balines está injustamente olvidado, que es un pensador fecundo y demás palabrería del viejo y peor periodismo. Y me pregunto: ¿Qué idea determinada, qué hallazgo, qué invención, qué *algo* concreto podíamos hallar los españoles en Balmes con lo cual enriquecernos la vida interior? El aludido periodista no lo dice: mientras no lo diga, lo que hoy escribe permanecerá en la ridícula posición de haber como dicho algo que no es nada a la postre. Conviene ser en esta materia veraz consigo mismo, y ante las glorias nacionales pasadas o presentes demandarse estrictamente: ¿Qué idea, qué emoción, qué molécula viva de mi alma debo yo a este hombre?

A mi manera de ver, patriotas españoles serán los que opongan a la realidad nacional presente más profundas negaciones. El patriotismo afirmativo suele ser pecaminoso y grosero, y sólo le hallo fecundidad cuando se trata de defender el territorio invadido por barbaries enemigas. En tiempos de paz, que son sazón de trabajo, amar la patria es querer que sea de otra manera que como es. Los éxtasis ante el vino de Jerez, ante el cielo bruñido de Castilla, ante las pupilas febriles de una andaluza, ante el Museo de Pinturas, ante D. Antonio Maura, no rinden beneficio alguno al aumento económico o moral de la raza. En general, el éxtasis es el pecado, la máxima concupiscencia: es la disposición que toma el espíritu para fruir. En el patriotismo extático gozamos de nuestra patria, la hacemos un objeto de placer.

Frente a este patriotismo extático conviene suscitar el patriotismo enérgico: amar la patria es hacerla y mejorarla. Un problema a resolver, una tarea a cumplir, un edificio a levantar: esto es patria. La conocida frase de Nietzsche lo ha formulado exactamente: Patria no es la tierra de los padres —«Vaterland»—, sino tierra de los hijos —«Kinderland».

Mas la negación ha de ser seria: en serio no puede negarse una cosa sino en virtud de otra que se afirma. La negación monda y lironda es también una forma de éxtasis y, por consiguiente, estéril. Este espíritu meramente negativo ha neutralizado y hecho vana agitación ensayo cuantitativamente tan poderoso como el movimiento catalanista. *A posteriori* de haber negado la patria española se afanaron los pensadores catalanistas en llenar el vacío que habían hecho en sus propios corazones: la vieja forma de España y el montón inorgánico, pero enorme, de sus pretéritas

jornadas eran, al cabo, un principio de orientación espiritual, de equilibrio pedagógico y político. Para negar ese principio hubiera sido menester otro: un sistema de negaciones necesita también de un principio en virtud del cual organicemos nuestras acciones negativas, y ese principio no puede ser, a su vez, una negación. Esto han buscado trabajosamente y tarde ya, los pensadores catalanistas.

Europa no es una negación solamente: es un principio de agresión metódica al achabacanamiento nacional. Como Descartes empleó la duda metódica para fundamentar la certidumbre, emplean los escritores de esta revista el símbolo Europa como metódica agresión, como fermento renovador que suscite la única España posible.

La europeización es el método para hacer esa España, para purificarla de todo exotismo, de toda imitación. Europa ha de salvarnos del extranjero.

Hoy estamos afrancesados, anglizados, alemanizados: trozos exánimes de otras civilizaciones van siendo traídos a nuestro cuerpo por un fatal aluvión de inconsciencia. El hecho de que importemos más que exportamos es sólo la concreción comercial del hecho mucho más amplio y grave de nuestra extranjerización. Somos cisterna y debiéramos ser manantial. Tráennos productos de la cultura; pero la cultura, que es cultivo, que es trabajo, que es actividad personalísima y consciente, que no es *cosa* —microscopio, ferrocarril o ley—, queda fuera de nosotros. Seremos españoles cuando segreguemos al vibrar de nuestros nervios celtibéricas sustancias humanas, de significado universal —mecánica, economía, democracia y emociones trascendentes.

Tal es el sentido en que trabajan los escritores que colaboran en la nueva revista. ¿Quiere esto decir que ellos mismos se crean europeos, es decir, sabios, justos y artistas? Ciertamente que no: la enérgica modestia es el esqueleto que sustenta el resto de las virtudes europeas. Son, pues, gente que sabe poco, que se apasiona mucho y, sólo en ocasiones, se hallan dotados de sensibilidad. Son españoles. De ser europeos no hubieran fundado una revista, sino más bien una colonia.

El Imparcial, 27 abril 1910.

LA EPOPEYA CASTELLANA, POR RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL

En tanto que la política sigue sus carreras torcidas, se va formando en el subsuelo peninsular una nueva cultura. Algunos hombres solícitos labran en silencio una nueva alma para España, una alta espiritualidad continental.

Ramón Menéndez Pidal ha escogido la materia más peligrosa para hacer con ella europeísmo: la literatura vieja, la poesía anónima que florece bronca en las hendeduras del suelo nativo. Es tan difícil de tocar esta sustancia, que precisamente a los que antes de él la trataron, se debe esta manera de ver el mundo, que yo llamaría casticismo bárbaro, celtiberismo, que ha impedido durante treinta años nuestra integración en la conciencia europea. Una hueste de almogávares eruditos tenía puestos sus Castros ante los desvanes del pasado nacional: daban grandes gritos inútiles de inútil admiración, celebraban luminarias que no ilustraban nada y hacían imposible el contacto inmediato, apasionado, sincero y vital de la nueva España con aquella otra España madre y nutriz.

Menéndez Pidal ha roto con esos usos, y la filología española, merced a él, ha pasado a influjo de otro signo del Zodíaco. No hace mucho fue invitado a dar unas conferencias en los Estados Unidos. Allá fue este hombre severo y veraz, sabio y digno, para dar muestra a los enemigos de un día de la nueva vida española. Y escogió de entre lo castizo lo más y habló de la épica castellana.

Ahora aparecen aquellas lecturas en libro.

Europa, 22 mayo 1910.

PLANETA SITIBUNDO

I

Hacía mucho tiempo que no veía a Rubín de Cendoya, místico español; fue grande mi sorpresa al hallarle la otra tarde en el salón de conferencias.

—No hay otro remedio —me dijo— que dedicamos todos a la política; en otros países puede el hombre sin ambiciones de dominio desentenderse de los negocios públicos. Tales sociedades se encuentran en un estado más avanzado de diferenciación funcional. En España, por el contrario, tiene que hacer cada cual todos los menesteres como en el clan primitivo. El individuo humano no es el individuo físico, sino el individuo de la sociedad; de aquí que cuando la sociedad no está hecha, el afán primordial de cada aspirante a hombre sea hacerla. Así acontece entre nosotros.

—¿Y se ha afiliado usted a algún partido?

—Todavía no; ya conoce usted mi opinión fundamental: nada humano es espontáneo, todo requiere aprendizaje. Es frecuente escuchar que si irrumpieran en el Parlamento irnos cuantos hombres sinceros, todo se arreglaría. Yo lo niego; yo no he creído nunca en la fecundidad política de esa virtud —la sinceridad—, que es, al cabo, la menos costosa de las virtudes; decir lo que se siente no es a menudo sino una prueba de escasa imaginación. Hay, claro está, que decir la verdad; pero la verdad no se siente, la verdad se inventa. ¡Expresar la verdad que a costa de enormes esfuerzos hemos logrado inventar, ésta sí que es una alta y enérgica virtud peculiar a nuestra especie! ¡Divina Veracidad, virtud activa, que nos mueves, no tanto a decir verdad como a buscarla antes de decirla! La sinceridad, en cambio, es un hábito negativo que ejercitan todos los animales, y se reduce a no interponer entre las excitaciones de fuera y las reacciones espontáneas que de dentro responden, lo que podríamos llamar un cortocircuito. Unos cuantos hombres sinceros en el recinto del Congreso acabarían dándose de puñaladas. El orangután es el hombre sincero.

—¿De modo que el convencionalismo parlamentario?…

—¿Qué sería de España sin él, qué sería de Europa? El Parlamento es una de esas sabias interpolaciones colocadas por la humanidad entre la fisiología sincera del *pithecanthropus erectus* y sus aspiraciones superiores. Ser convencional es lo más

que puede ser una cosa, y, si esto no es paradoja, yo no tengo la culpa de vivir entre gentes que no han meditado nunca, y atenidos a una visión simplista de los fenómenos, motejan de paradójico todo juicio dotado de alguna mayor filosofía.

Cuanto en el hombre no sea *mantenencia y ayuntamiento con fembra* es convencional: la cultura es frente a la natura el reino de lo conveniente y lo convenido. Tanto es así, que nuestra era contemporánea, el siglo de la cultura reflexiva, viene datada de la Revolución francesa, de la cual el instituto supremo juzgó oportuno llamarse *Convención*. No creo, pues, que nuestro Parlamento, hijo de la Convención, sufra desdoro porque se le llame convencional.

Sin embargo, el éxito de Pablo Iglesias ha significado un triunfo de la sinceridad.

—No lo creo, amigo. En la Cámara popular, como en la impopular —que dicen Senado— no abundan los hombres de talento ni los hombres completamente serios. Pablo Iglesias posee con amplitud esas dos cualidades, a las que, so pena de caer en un horrible pesimismo cósmico, hemos de vaticinar, donde quiera se presenten, éxito seguro.

Hablando así salimos al pasillo, y la conversación fue interrumpida brevemente, porque los que iban y venían nos separaron un instante. Pasaron por entre ambos no pocos periodistas, muchos políticos nombrados y alguna bruja de Shakespeare.

El místico español continuó de esta manera:

—Es muy importante la reivindicación de lo convencional, tan importante, que sólo de la fe en el poder de la convención para transformar la naturaleza, puede surgir para nosotros la fe en el porvenir de la raza. Hay mucha gente que no se ha convencido todavía de que lo espontáneo es forzosamente malo, y sólo podremos mejorar cuando nos finjamos, por un acto de clara volición, una naturaleza nueva y convenida. Pero esto es cuestión de muy larga disputa: ahí está D. Gumersindo de Azcárate, que aún cree en los impulsos orgánicos, espontáneos, sinceros de nuestro pueblo. ¡Qué hombre más grato y respetable!: bien es verdad que su corazón vale mucho más que su sociología.

Cruzó, en efecto, ante nosotros, el ilustre hombre público; se detuvo a hablar con un diputado. Los trazos de su rostro y las posturas le daban el aspecto de un viejo Don Quijote a quien ha vuelto la cordura.

—Amigo mío; ahora es moda maldecir del sistema parlamentario. Los conservadores franceses, que tienen sobre los españoles la inmensa ventaja de ser ingeniosos y escribir deleitadamente, han puesto cerco de ironías a esta institución democrática. Le achacan que no es cosa perfecta, que padece muchas menguas e impurezas. Nosotros nos contentaremos diciendo que es el menor de todos los males. ¿Y no será esto bastante? Lo último de las mejores cosas humanas se reduce a que son las menos malas.

—Se censura a los Parlamentos, sobre todo, porque diluyen las energías nacionales en retórica.

—No siga usted, no siga usted. Pero ¿qué creen esas gentes? ¿Creen que la

humanidad es imbécil? ¿Que ha vivido veintitantos siglos preocupándose de retórica, para que ahora venga a resultar una majadería? Yo soy más tradicionalista que todos los conservadores juntos; cuando formo sobre algo una opinión, no me satisfago hasta tanto no he podido comprobar que lo pensado por mí lo han pensado en su vocabulario los hombres juiciosos de todos los tiempos. La originalidad es el error y una especie de frivolidad. Todo lo discreto fue pensado ya una vez —dice Goethe—; sólo nos resta ensayar una expresión nueva y más precisa. ¡Las gentes que eso dicen son cimarronas! La retórica y la buena educación son las dos postreras convenciones, los dos últimos yugos culturales que quisieran arrojar para en dos zancadas volverse a la selva maternal y ponerse a pegar saltos al sol naciente como suelen en el junco los cinocéfalos. En suma, amigo; yo he venido aquí a aprender el arte de la política que, como todas las cosas del mundo que algo valen, no se da en estado nativo dentro de nadie, como no sea de los genios. Es menester aprender a andar por el hemiciclo y a dar las gracias cuando algún secretario benévolo nos envía unos caramelos, de los que dice mi amigo Luis de Zulueta que, sin ellos, la oposición sería mucho más impaciente y violenta. Todo, aun lo baladí, puede estar bien o mal hecho, y tiene, por lo tanto, su ciencia, su escuela, su noviciado. Quien viniera aquí sin previo estudio, fracasaría inútilmente. Llegaría ahíto de prejuicios provinciales y domésticos, hecho a no ver en el Parlamento sino una ocupada ociosidad a que se dedican unos cuantos hombres de no buen vivir.

—Pero ¿qué va usted a hacer sin una orientación, sin un programa? —interrumpí yo.

—¡Ah! Yo estoy también construyendo mi programa; pero no me contento, como es uso, demandando orientaciones a la economía, ciencia tan nueva; a la sociología, ciencia que no lo es: o a la historia, que aunque antigua y honrada, apenas si contiene la evolución de unas cuantas docenas de siglos. He preferido fijarme en la astronomía, que cuenta las centurias por horas y sabe de profundos cambios milenarios y de sorprendentes metamorfoseos.

Entonces fue cuando sacó del bolsillo un libro que me enseñó: *Mars et ses canaux, ses conditions de vie*, por Perceval Lowel.

—Aquí tiene usted una prueba del poder de transformar lo natural que es adhérente a toda inteligencia. La historia de Marte muestra la evolución de un planeta guerrero y conquistador en un planeta de pacífico regadío. ¿No es éste nuestro caso? Pues yo le contaré cómo vive de paz y de agua este globo en que antes no hubo paz y ahora no hay agua: aprendamos alta política de este noble planeta sediento.

El Imparcial, 25 julio 1910.

II

Este Perceval Lowel —prosiguió Rubín de Cendoya— es un hombre de imaginación. Yo admiro sobremanera a quien se halla provisto de imaginación a la moderna. Porque ha de advertirse un cambio profundo entre la antigua y la nueva manera de ejercitar la fantasía. El antiguo imaginario huía de la confrontación con las cosas reales; el moderno, por el contrario, se sume en el extremo realismo, busca una contención y un cauce a sus invenciones en las rígidas e inequívocas fisonomías de las cosas. Este es un carácter distintivo de los pueblos nuevos, y muy especialmente de los «yankees», el pueblo de mayor juventud. Edgar Poe, el genio más representativo de Norteamérica, no hizo otra cosa, y lo hizo con plena conciencia, como lo prueban sus *Marginalia*.

Lowel, asimismo, para poder imaginar con mayor energía, se dedicó a los estudios astronómicos, y, buscando una atmósfera propicia a las inquisiciones planetarias, se aisló en el desierto del Arizona y montó un Observatorio. Largos años hace que allí vive perescrutando la vida íntima de Marte, y ahora resume en un libro sus contemplaciones.

De ellas resulta que este planeta se halla habitado por una raza venturosa de pacíficos ingenieros. ¿No es esto prodigioso? Marte fue, en otro tiempo, el punto del firmamento escogido por los poetas y los sabios para localizar el espíritu guerrero. Mas «la guerra —dice Lowel— es entre nosotros un resto del alma salvaje, y seduce principalmente ahora a la porción infantil e irreflexiva del pueblo. Los sabios saben que hay otros modos de practicar el heroísmo y de asegurar la supervivencia de los mejores. Esto es el progreso. Pero séase pacífico por razonamiento o sin él, la evolución de la naturaleza nos fuerza a ello. Cuando los habitantes de un planeta se hayan combatido y muerto de una manera suficiente, los que sobrevivan encontrarán mayores ventajas en el trabajo solidario por el bien común. No podremos decir si el desarrollo del buen sentido o la presión de la necesidad ha traído a los marcianos hasta este estado eminentemente justo: lo cierto es que han llegado a él y que, de no llegar, habrían muerto».

¿Por qué? Muy sencillo. En Marte la atmósfera se ha ido enrareciendo —lo mismo que en España—, hasta el punto que no hay más agua que la que en invierno se congela en los casquetes polares. He aquí el hecho físico que ha cambiado los apetitos de los marcianos. ¡Cómo andarse a mover guerras gentes que se mueren de sed! De esta necesidad fisiológica elemental procede toda la evolución posterior de nuestros vecinos de sistema, y si entre ellos hay algún filósofo, no habrá dejado de construir una concepción hidráulica de la historia.

La tierra sitibunda se hizo estéril, y los marcianos, junto a la sed, hubieron hambre; debieron pasar siglos tristísimos, terribles, purificadores, espantosas jornadas

de desesperanza. Mas el dolor hace a las gentes discretas. «Sobre un mundo —dice Lowel— donde las condiciones de la vida se hacen tan difíciles, los seres tienen que ser cada vez más inteligentes para poder sobrevivir, y la evolución se realiza en este sentido. El estado del planeta nos conduce, pues, a admitir en Marte una vida caracterizada por una alta inteligencia».

Efectivamente; los marcianos depusieron las arrogancias, descolgaron la valentía y se dedicaron a estudiar matemáticas. Los pueblos ecuatoriales tuvieron que firmar paz perpetua con los tropicales y éstos con los polares para que no interceptaran las aguas reunidas en los Polos. Y diéronse todos los seres la gran tregua del agua, aquella misma ley sagrada que obedecen en la selva, según Rudyard Kipling, los animales más fieros.

Comenzaron a abrirse canales por toda la redondez de la estrella, maravillosas venas científicas, portadoras de la sangre cristalina que había de infundir al planeta una nueva juventud. Al telescopio presenta Marte un enrejado complicadísimo de sutiles líneas prodigiosamente geométricas; el gran Schiapparelli las vio por vez primera en 1877. Estas líneas recorren centenares y aun miles de kilómetros en acertadísima combinación unas con otras.

En invierno Marte ostenta sus dos casquetes helados: la vida duerme en él entonces. La primavera llega y el astrónomo nota primero un borde azulado en la masa blanca de los Polos: se inicia el deshielo. Más tarde las líneas casi borradas de los canales van entrando en vigor y un suave matiz, entre verdoso y rojizo, va cubriendo los trópicos: es una ola de verdura exuberante, una textura magnífica de vegetación que comienza a cubrir el viejo planeta sediento, remendado por el ingenio.

¡Qué cantos no resonarán entonces! Porque no ha de faltar allí la música: donde hay arroyos, verdura y paz, el ritmo fructifica. Habrá canciones rituales al agua madre, que descenderá eternamente grácil por los magníficos estuarios; habrá una literatura que se inspirará en los altos canales henchidos de la primavera, y otra más elegiaca a los canales vacíos invernales. Habrá también una religión. ¿Cómo no? Melquiades Álvarez nos ha dicho en el salón de sesiones hace un momento que el planeta no puede vivir sin religión. Sin agua tampoco, ilustre D. Melquiades, habremos de decirle nosotros. En Marte hay la religión del agua, como en la Tierra la del espíritu que se movía sobre el agua.

Esta consideración astronómica de la historia permite llegar a grandes simplificaciones. La distancia realiza por sí misma lo que a la mente humana cuesta tanto lograr: reducir lo complejo a principios breves. Así vemos la vida de Marte derivándose toda de estos dos simples elementos: el agua y la vegetación.

¿Y no ha de sernos un ejemplo esta transformación radical de las ideas políticas que ha salvado a Marte? Este planeta ejercita hoy una política hidráulica y cereal. De bélico ha venido a convertirse en planeta eminentemente agrícola. Es un caso enorme de la ley que Spencer estatuía, según la cual los pueblos van pasando del estado guerrero al estado industrial. Castelar, desde el año 85, citaba esta ley en todos sus

discursos y derivaba de ella lo que él llama su política experimental.

Según Lowel, «Marte no es hoy una morada desagradable». Esperemos que algún día pueda decirse otro tanto de España. Pero ¿cuándo se cumplirá la ley de Spencer? Acaso ni D. Gumersindo de Azcárate lo sepa, no obstante ser el último spenceriano que queda sobre la Tierra.

—Esta política astronómica parece una mixtificación —dije yo entonces, con un poco de brutalidad.

—Todo lo serio habrá de considerarse mixtificación por los seres frívolos que carecen de órganos táctiles para percibir la realidad de las cosas superiores. Mas en este caso, afortunadamente, tengo clásicos que apoyan mis afirmaciones y reconfortan mi convicción. Herder, el infinito Herder, padre de la moderna historiografía, comienza su libro diciendo que la filosofía de la historia humana tiene que comenzar con el cielo. Por otra parte, la doctrina más moderna sobre los métodos históricos sigue los principios de Ratzel, que dan a la reconstrucción del pasado una base antropogeográfica. «El influjo de la naturaleza sobre la historia —afirma Ratzel — da a ésta un profundo carácter telúrico. A primera vista depende una evolución histórica únicamente del suelo en que se realiza. Si profundizamos más le hallamos raíces adheridas a las propiedades fundamentales del planeta».

Acaso mi excursión marciana no sea inmediatamente aprovechable, pero significará, al menos, como un símbolo expresivo de que los pequeños problemas sólo pueden ser resueltos desde los grandes. Mientras hablamos aquí, ahí dentro se pretende resolver el problema español con puntos de vista verdaderamente simplicísimos. Frente a esto yo postulo una política ni municipal, ni regional, ni nacional, sino planetaria. Hay, amigo, que contar con el planeta, dentro del cual actúan fuerzas universales: los «monzones», soplando, han hecho por sí solos una décima parte de la historia, y los Alpes, inmóviles en el centro de Europa, impidieron a Roma operar sobre Alemania directamente.

El imparcial, 1 agosto 1910.

UNA POLÉMICA

I
LA VISIÓN DE LA HISTORIA. — SAN PEDRO Y SAN PABLO

Estos días, revolviendo en la parte que constituye la Oceanía de mi biblioteca, me cayó bajo la mano un tomito que hace bastantes años había leído; no se trata de un libro raro, aun cuando es muy raro el librito. Se titula «La Metafísica y la Poesía». Sin que se sepa porqué, ese título promete deliciosas sugestiones; antes de leerlo anticipamos, no su contenido, que nos es desconocido u olvidado, sino un gratísimo sabor general, que esperamos nos vaya comunicando la lectura.

En verdad que se comprende el origen de aquella extraña biblioteca que poseía el maestrillo de escuela María Wuz, cuyo idilio nos cuenta Juan Pablo. En los estantes aparecían volúmenes con los títulos de las obras más gloriosas, desde la «Ilíada» hasta la «Crítica de la Razón Pura»; sin embargo, la particularidad de aquellos libros era no estar impresos, sino manuscritos. Y no se juzgue que eran copias manuales de aquellas famosas composiciones, no; eran todas obras originales del maestrillo de escuela María Wuz. Cuando oía o hallaba citado en alguna parte algún título sonoro y promisor, sobrecogían al sencillo hombre tantas sugestiones que, tomando papel y pluma, componía una obra adecuada a aquella denominación. María Wuz inventó su «Ilíada» y su «Quijote», su «Ars magna» y su «Crítica de la Razón Pura».

La lectura de «La Metafísica y la Poesía», polémica famosa entre D. Ramón de Campoamor y D. Juan Valera, podría en cierto modo sustituirse con ventaja por un ensayo propio sobre el asunto. Nada sacamos, efectivamente, de este librito que nos aproxime una pulgada a la esencia de la metafísica y de la poesía o a la esencia de su mutua relación. Este pequeño volumen es perfectamente inofensivo.

Y, sin embargo, tiene algún interés: el histórico. Nada nos enseña de cuanto él quisiera enseñarnos, su contenido en sí mismo es nulo. Pero nosotros aprendemos, ya que no metafísica ni poesía, algo de la psicología de sus autores. En esto consiste el interés histórico de la obra: en no servir para nada, como no sea para que se hable de sus autores o del alma colectiva de la época en que se cometió.

Según es sabido, la polémica tuvo su origen en un prospecto editorial de la revista *El Ateneo*, que decía: «Se insertará toda producción referente a cualquier rama de la ciencia, sin desdeñar la poesía».

Campoamor, que se llamaba así mismo un andaluz del Norte, sintiéndose herido en sus máximos amores, poesía y filosofía, arremetió fogosamente contra la revista. Mas Valera, en quien, por el contrario, estaba oculto un septentrional de Andalucía, no pudo ver nunca con tranquilidad que alguien se apasionase por algo, y herido en su tibieza por el hervor campoamorino, opuso una réplica. Y he ahí los dos hombres de más lustre que había en España hacia 1891, metidos en liza, la espada en alto, la mirada aguda, puestos a acuchillarse sobre si son o no son útiles la metafísica y la poesía. Pocos años después, claro está, perdió España sus colonias.

* * *

Para los que aún gozamos de alguna juventud, ofrece esta polémica, en bien y en mal, un carácter de cosa remota y difícil de sentir, como si se tratara de una disputación medieval sobre el genio y costumbres de la quimera. Todavía los que han conocido personalmente a los ilustres discutidores, podrán creer rellenar con el recuerdo intuitivo de sus voces y ademanes lo que les falte para la recta comprensión del caso. Pero yo no he visto nunca a Campoamor, y a D. Juan Valera sólo una vez, en una recepción académica, ataviado con uniforme bordado de oro, cubierto el pecho de bandas, sobre las cuales se alzaba una faz de líneas gratas pero poco expresivas: una faz castiza de ciego que se orientaba indecisamente hacia la luz derramada por un ventanal. Prácticamente, pues, como si no le hubiera visto jamás.

Es importante esto de haber visto o no una cosa que fue; lo que nuestros sentidos percibieron de una manera directa, no es plenamente pasado; su recuerdo conserva la cualidad de la percepción original, la nota presente de lo intuido, de lo inmediato. Lo que pasó sin ser percibido por nosotros, pertenece, en cambio, plenamente a la historia, aun cuando sea de ayer mismo.

Para darnos cuenta de ello realizamos una operación mental que es muy distinta de aquella en que retrotraemos lo visto. Esta es recordar: la primera reconstruir. En la reminiscencia se presentan las cosas por sí mismas: en la historia las creamos nosotros totalmente.

Con toda seguridad el juicio que sobre Campoamor y Valera hayan formado los nuevos críticos es muy distinto del que susciten los que con ellos convivieron. ¿Cuál será más acertado? En mi opinión, sin disputa, el de quienes para pensar en ellos tienen, primeramente, que reconstruirlos con el método de la historia. Nada hay como haber tratado a un hombre ilustre para no saber quién es. Historia de lo que hemos visto o vivido es imposible, encierra una contradicción; por eso las Memorias descienden a material de la historia, y una autobiografía queda rebajada a mero documento aun para la historia de quien la escribió. Goethe llamó delicadamente a la

relación de su vida *Verdad y poesía*, como si dijera: yo cuento mi leyenda, que es lo único que sé, para que un día descubra otro en ella la verdad de mi historia. No es ésta un sustituto de la visión directa y como un apaño con que remediamos la escasa dilatación de la vida que pasea tan brevemente por la realidad al individuo. El judío errante, testigo presencial de los acontecimientos todos que componen nuestra Era, sabe menos lo que en ella ha acaecido, en verdad, que un académico correspondiente. Todo esto es tan viejo que no puede ser más. Malos testigos son los ojos y oídos para quien no posee un alma fina —decía lagrimeando Heráclito—. No basta con ver las cosas; es menester pensarlas, reconstruirlas, dado que no lleven razón Schopenhauer y Helmohltz, cuando creen hallar en la visión más simple un silogismo perfecto.

Hay en la historia del cristianismo un caso espléndido, que muestra lo que vale no haber visto las cosas y hallarse sometido a inventarlas, a pensarlas y construirlas racionalmente. San Pablo no conoció a Jesús, no vio a Jesús; de segunda y tercera mano recibió noticias de los actos de su existencia, de sus operaciones taumatúrgicas y de sus sencillas palabras. Cuando haciendo vía a Damasco un vuelco de su alma candente le trajo a la fe de Jesús, ¿qué podía hacer su espíritu poderoso desparramado por la serie de noticias que sobre él poseía? San Pablo necesitó recoger aquellos como miembros dispersos del divinal sujeto, y reconstruir con ellos la figura de Jesús. Como no lo había visto, necesitaba figurárselo. Los demás apóstoles con tornar los ojos a su propia memoria, les bastaba para ver al Jesús real que caminaba entre sus recuerdos benigno y dulcifluo. A San Pablo, por el contrario, no se le presentaba espontáneamente, tuvo él que hacérselo, tuvo que pensarlo. De recordar a Jesús como San Pedro, a pensar a Jesús como San Pablo, va nada menos que la teología. San Pablo fue el primer teólogo; es decir, el primer hombre que del Jesús real, concreto, individualizado, habitante de tal pueblo, con acento y costumbres genuinas, hizo un Jesús posible, racional, apto, por tanto, para que los hombres todos, y no sólo los judíos, pudieran ingresar en la nueva fe. En términos filosóficos, San Pablo objetiva a Jesús. Se me dirá que, en el camino de Damasco, Jesús se reveló a San Pablo. Cierto; camino de Damasco llegó a madurar la labor reconstructiva, que tiempo hacía ocupaba la mente del apóstol, y allá, cerca de Dareya, a la hora de un mediodía, consiguió elevar los datos sueltos a la unidad de un carácter, y, súbitamente, se le reveló Jesús en la perfección de su ser. ¿Qué dignidad añade a la revelación el hecho físico de ver una luz entre dos cirrocúmulos?

Digo todo esto, que parece, y acaso sea excesivo comento para las sencillas observaciones que quisiera hacer, con dos frases: primero, como incitación a los nuevos escritores a fin de que trabajen en elevar a la superior realidad histórica estas figuras españolas de la segunda mitad del siglo XIX, de que somos próximos herederos, y que aún vagan, como las almas insepultas, en esa vida media y caprichosa, que es haber muerto a la actualidad y vivir a la oscilante memoria de quienes los conocieron. Lo mismo digo de épocas anteriores. Tengo suma fe en los resultados para la conciencia nacional de esta como segunda digestión del pasado por

la historia.

La otra finalidad es justificar cierta aparente crudeza de opinión al hablar de tan famosas criaturas. Yo no puedo figurarme a Valera y Campoamor sino reuniendo los juicios a que su obra me obliga: únicamente al través de ellos y mediante ellos, alcanzo a verlos. Los que fueron de sus amigos, al recordarlos, los ven primero en su unidad vital, y sólo *a posteriori* juzgan de ellos o no juzgan: la estima o menoscabo queda en segunda línea.

Y ahora hablemos de su polémica.

El Imparcial, 19 septiembre 1910.

II
LA CRÍTICA DE VALERA. — DE LA DIGNIDAD DEL HOMBRE. — VALERA COMO CELTÍBERO

Quedamos en que Campoamor y Valera se pusieron a discutir sobre la utilidad de la metafísica y la poesía. Como esto es un poco ridículo, vamos a demostrar nuestro afectuoso respeto a estos dos hombres ilustres, suponiendo que, en realidad, disputaban de otra cosa. Yo no concibo la crítica si no parte de un ennoblecimiento, siquiera sea provisional, de lo sometido a la crisis: sólo de esta manera es la crítica un verdadero género literario o científico; es decir, un modo de llegar a bellezas o ideas positivas. Por cierto que Valera entendió la crítica completamente al revés de como yo la entiendo: a despecho de los extremos galantes a que tanto se prestaba su prosa, era crítica para Valera el arte de mostrar cómo lo que las gentes tenían por cosa de gran significación y trascendencia no venía a ser a la postre sino un asunto casero y trivial, fuera ello la filosofía de Hegel, el sentido del Quijote o el sobrehombre de Nietzsche. Cierto que las gentes andan inclinadas a dar demasiada importancia a cosas que no la tienen; pero esto ha sido siempre a costa de desconocer la trascendencia de lo verdaderamente valioso. El papel del crítico consiste justamente en esa doble tarea de desmochar lo excesivo y fantástico, y henchir la profunda verdad no reconocida por el vulgo.

Si el reverso de la historia aparece como una disolución progresiva de los mitos y errores, el anverso será necesariamente la progresiva invención de las verdades que los han disueltos. Ahora bien: unos errores son más difíciles de desarraigar que otros,

son de mayor importancia; no es lo mismo equivocar una cuenta, que errar en el establecimiento de los axiomas aritméticos, y consecuentemente, acertar en éstos es un hecho de valor muy superior y de real trascendencia.

Fuera interesante perseguir a través de la obra de Valera ese prurito de reducir a la condición de cosa doméstica y consuetudinaria todo lo que hay en la historia humana de grande y trascendente. Padecía esa completa insensibilidad de las diferencias que es, en mi opinión, el carácter de cierta incultura radical muy compatible con una gran riqueza de conocimiento y sabiduría particulares. ¿Qué es la cultura sino la valorización cada vez más exacta de los hechos? Desde el salvajismo hasta nuestros días no creo que se haya inventado ninguna sensación ni sentimiento elemental; la materia, pues, el conjunto de hechos brutos que nos preocupan es el mismo que preocupaba al salvaje; si en algo nos separamos de él habrá que buscarlo en la distinta valoración que a aquellos mismos motivos o hechos demos.

Y pensamos que esta valoración nuestra es más exacta; o, lo que es lo mismo, que las diferencias que entre unas cosas y otras ponemos son más claras y decisivas, más profundas e infranqueables. En su interpretación mítica de la naturaleza sitúa el salvaje un dios tras cada figura real: río, piedra, animal u hombre. Poco a poco hemos ido instituyendo algunas distancias entre los poderes de la piedra, del animal y del hombre, de suerte que hoy ya concedemos a lo humano un valor ejemplar que se impone como medida a todo lo demás. Y como en el hombre hay realmente algo de piedra y bastante de animal, procuramos distinguir dentro de él mismo aquello que nos parece más exclusivamente suyo. Por lentas manipulaciones de una química ideal, hemos obtenido ciertas sustancias puramente humanas, como son el pensar, la ciencia, el querer lo debido y el sentir esa norma fugitiva que llamamos belleza.

Pero aún más: hay una ciencia aplicada, una ciencia de segundo orden, que supone una ciencia pura encargada de hacer aquélla posible. Hay una bondad usual, por decirlo así, aplicada, que repite imitativamente lo que alguien, en un acto de genial e inaudita bondad, acertó a cumplir. Hay, pues, una bondad ejemplar y una bondad derivada o de copia, que, por ser más frecuente, llamamos buenas costumbres. En fin, existe una belleza que se adhiere secundariamente a lo que tiene su origen muy lejos de la belleza, como, por ejemplo, en la necesidad: tal acontece con el arte industrial. ¿Quién hace posible el arte industrial, si no es una belleza superior y original que nace de sí misma por impulso espontáneo?

Estas últimas manifestaciones de la cultura constituyen la dignidad del hombre, y cuanto afecta a sus progresos y regresiones es un valor trascendente. Cuanto mejor describa la biología nuestro origen animal, mayor será el privilegio que separa al hombre del resto de la naturaleza, porque ello significará que la biología es cada vez más exacta. Ahora bien; la biología no es un hecho biológico; como la física no lo es físico, sino que ambas son precisamente hechos sobrenaturales, metafísicos.

Darwin, para quien el hombre proviene de un lemuriano como el hallado en Java, y Kant, que le considera como el creador y legislador del universo, tienen a la vez

razón, y la existencia de Darwin fue una demostración experimental de lo que Kant sostuvo.

Insistir unilateralmente en una tendencia o en otra, sería caer en error, apartarse de la manera clásica de enfrontar el universo. De un lado amenaza el positivismo; de otro, el misticismo.

Valera propendía a nivelar todas las cosas: en su opinión, los grandes errores son de menor talla que se juzga comúnmente, y las verdades no son tan verdaderas que no se puedan considerar como cristalizaciones graciosas de muchos errores pequeños. De esta manera todo viene a ser equivalente, y donde todo vale lo mismo, nada tiene valor. Es un allanamiento feroz del relieve que da plasticidad al mundo de la cultura.

Yo he observado en muchos españoles cierto desvío enojado a reconocer distancias infinitas entre unos hombres y otros de sabios, de héroes, de poetas. Y, sin embargo, sin esa gradación no se puede percibir el movimiento ascendente de la cultura. Podría hallarse en Valera, bajo toda la elegancia de su espíritu, algo o mucho de esa manera celtíbera de sentir la democracia como nivelación universal. Los valores intelectuales, morales y estéticos, vistos al través de ese deseo, resultan depreciados, confundidos unos con otros, y es como un retorno a aquella edad en que la piedra, el animal y el hombre valían, poco más o menos, lo mismo.

La crítica de Valera es una crítica de rebajamiento: movíale a ella un inconsciente positivismo, un positivismo cazurro y extraintelectual, que solemos hallar en los hombres de nuestra raza cuando rascamos un poco su epidermis. Así en Valera había primero un ropaje exquisito de hombre moderno, una amplísima lección, una apostura elegantísima, una ironía gramatical deliciosa; mas tras ello solía aparecer un cortijero andaluz, buen recibidor, anchamente simpático, lleno de facundia y malicia bondadosa. Hablad a Valera de Hegel, de la Revolución francesa d de Verlaine; más allá del hombre *dix-huitième*, más allá del labriego cordobés, se erguirá definitivamente, nervudo e indomable, el demócrata celtíbero —*colorati vultus torsi plerumque crines*—, el celtíbero irreductible al álcali europeo.

Cuando Valera entra en discusión con Campoamor va, realmente, a reñir una nueva batalla en pro de ese positivismo igualador e infecundo. Más o menos claramente vio siempre en el poeta del «Drama universal» al enemigo de enfrente, al autor travieso, apasionado y arbitrario que, si no se me entiende mal, diré que vino al mundo a segregar cierto misticismo apilletado.

Así en esta polémica sustentará Valera que la metafísica, entiéndase la filosofía, no es sino una religión más clarificada y un lujo que sólo conviene que gasten los ricos. Tomarán la poesía como un artificio ornamental, una especie de prosa más acicalada y partida por decoro en metro; una ocupación sin grave daño ni elevado beneficio que no abre derroteros a la humanidad, que si buena entretiene y si mala enfada.

Da como prueba de lo pegadiza y suntuaria que es la filosofía el hecho de que pueblos como China, Rusia, Polonia, Hungría, Turquía y España no la han ejercitado.

Esto muestra que a Valera no le repugnaba comparar esos pueblos con Grecia: no percibía que la Hélade se diferencia de ellos en algo más que en cantidad. Llega a decir: «En Europa, durante la clásica antigüedad, 'no hay más' que la filosofía griega». Con la irrespetuosidad de que se alimentan, pudiera alguno de los personajes de López Silva exclamar aquí: «¡Una tontería!» Pero no los conjuremos, no sea que Valera les halle un parentesco harto cercano con los de Shakespeare.

Por último, allá en unas notas de vaga erudición que agrega a la polémica, escribe: «Kant no sé yo lo que quiso, ni sé si él lo sabía». ¡Eh, maestro glorioso, insigne celtíbero!, ¿qué es eso? Yo no tengo para qué salir a la defensa de Kant; pero el instinto de conservación me invita a protestar de esas palabras; porque, ¡santo Dios!, si Kant no supo lo que se decía, ¿qué hizo Valera toda su vida? Y si Kant y Valera se dedicaron a la extravagancia y la indiscreción, ¿qué haremos nosotros, mortales de estructura incorrecta y sólita?

He ahí patente, en un ejemplo cualquiera, los resultados de la crítica niveladora: si no ponemos algunos libros, algunos hechos, determinadas ocupaciones a distancia ilimitada de los demás libros, hechos y actos, corre gravísimo riesgo la dignidad humana. Sólo porque Platón, Cervantes y San Francisco de Asís vivieron, llegamos a creer que nuestro linaje no es idiota ni egoísta.

Mas un celtíbero considera incompatible con la suya la dignidad del hombre. En mi tierra llaman democracia a una cosa muy rara. Una carbonera decía a una marquesa en vísperas de revolución: «Señora, ahora todo va a estar mejor: usted llevará el carbón y yo me montaré en carroza».

Sin embargo, cuando veamos a Campoamor en movimiento, nos aparecerá Valera históricamente justificado.

El Imparcial, 6 octubre 1910.

OBSERVACIONES

Bajo el título «Costa, rectificado», leo en el *Heraldo*, del viernes, 10, unos párrafos de D. Julio Cejador, dentro de los cuales vienen algunas piedras para mi tejado. Séame permitido, puesto que se trata de la grande cuestión española, recoger esas piedras y ordenar con ellas una pequeña construcción.

Es D. Julio Cejador uno de los hombres que más amo y respeto entre mis compatriotas: fue mi maestro de griego en la triste fecha del 1898 y luego lo ha seguido siendo de muchas e importantes materias durante los largos años de nuestro común trato. Yo siento hacia él esa emoción de amorosa distancia que conviene a un discípulo frente a su maestro. Además admiro altamente su colosal saber, y aun cuando carezco de las nociones más elementales para poder valorar sus descubrimientos lingüísticos, es tal la masa bruta de noticias acumulada en el Sr. Cejador, que me parece .bochornoso no haberse hallado ningún Gobierno que le llevara a nuestra Universidad, donde en derecho tiene un puesto conquistado por méritos de harto más quilates que los equívocos de una oposición.

Me complazco en manifestar todo esto, como asimismo me complace que el Sr. Cejador piense de distinta suerte que yo acerca de Costa y de la europeización de España. Es preciso que enriquezcamos la conciencia nacional ofreciéndole una fecunda diversidad de motivos culturales. Cualquiera cosa es preferible al monoideísmo que se ha inveterado en los usos intelectivos españoles.

Sin embargo de todo ello, me es forzoso declarar un defecto que suelo hallar en el Sr. Cejador; un defecto que, a no ser yo tan enemigo de esas presuntas psicologías de los pueblos, me atrevería a reconocer como característico de nuestra raza, por lo menos de los pensadores españoles más castizos, hoy y otro tiempo. ¿Cómo llamaríamos ese defecto con un vocablo no muy enojoso? ¿Qué diríamos que le falta al Sr. Cejador?… Le falta altruismo intelectual. Un hombre posee altruismo intelectual cuando piadoso hace peregrinar su inteligencia hacia el corazón de las cosas de modo que pasajeramente se funda con ellas, cuando procura transustanciarse siquiera unos instantes en el prójimo para asimilarse la opinión de éste con toda su complejidad original. Altruismo intelectual es, pues, un salir del propio recinto para hacer mansión en el recinto de las cosas o del prójimo. Así, cuando Budha Gautama nació y quinientos príncipes Sakyas le rogaron que viniera a demorar en sus palacios, no pudiendo simplemente satisfacer a todos, acertó a multiplicarse quinientas veces y fue a habitar los quinientos alcázares para no herir a ninguno en sus deseos. Las cosas todas, y entre ellas estas cosas animadas que llamamos los prójimos, son otras tantas invitaciones a que emigremos de nosotros mismos y vivamos fuera, de posada. El Sr.

Cejador no suele aceptar estas invitaciones.

Sin esta virtud, es difícil el ejercicio de la comprensión, porque, a la postre, no es altruismo intelectual más que la costumbre de enterarse de las cosas. He hallado qué es frecuente tropezar en la historia del pensamiento hispánico temperamentos poderosos, como el Sr. Cejador, aptos para edificar según propios planes grandiosas obras, pero incapaces de comprender a los demás. Tal vez proceda esto de una excesiva virilidad mental que les hace inhábiles para este otro menester, un tanto pasivo y femíneo de la comprensión.

De todos modos, en esta ocasión el Sr. Cejador no sabe bien de qué estamos hablando. Pretende que volvamos a contraponer europeísmo y españolismo, censura a Maeztu por muy aficionado al extranjero y, al través de Maeztu —¡D. Julio es una */ardida* lanza que atraviesa a pares los enemigos!— me cuelga a mí algunas opiniones extravagantes. Vamos a intentar deshacer el equívoco.

Según parece, me atribuye Ramiro de Maeztu, en un artículo que no ha llegado a mis ojos, la observación de que las dos palabras *reconstitución y europeización* propuestas por Costa a su política son antagónicas: reconstituir es volver a ser lo que se ha sido, andar hacia atrás; europeización es dar un paso «hacia adelante»… En realidad, yo no he hecho nunca esta observación, tal y como aquí se expresa. Sólo recuerdo haber escrito algo parecido en una carta privada a nuestro común amigo Luis Bello, y claro está que no hallo inconveniente en repetirlo públicamente.

Efectivamente, no es fácil leer el libro político de Costa sin advertir la dualidad contradictoria de su programa, y este antagonismo, quiera o no el Sr. Cejador, existe, y es debido a razones mucho más profundas de las que mi buen D. Julio parece sospechar.

La individualidad de los hombres, y mucho menos de los grandes hombres, no puede ser cazada a lazo, mientras recorremos al galope sus escritos o sus actos: eso se queda para los gauchos literarios. Es preciso primero disponer su fisonomía ideológica, situándolos, asentándolos sobre aquella corriente del pensamiento universal que los llevaba, y de que, en verdad, no son sino variaciones. Cuando Costa educaba sus broncos ideales juveniles, sus ciclópeas imaginaciones de Titán mozo, reinaba en Europa una manera de ver el mundo que, procedente de Herder, Schelling y Hegel, había adquirido entre juristas y filólogos el nombre de historicismo. Queríase ver en la historia el campo de la experiencia metafísica, el lugar donde daba sus revelaciones el Espíritu Universal. Estas revelaciones son lo que se llamó espíritus de los pueblos. En el siglo XVIII había la razón raciocinante verificando una nivelación de todas las diferencias en pro de una unidad radical: la idea del progreso, la declaración del poder hegemónico de la ciencia, sublime a toda fe —¡la fe es el pensamiento oscuro; tal vez un mal pensamiento!— hicieron posible la noción de Humanidad, de ese conjunto de valores normales a que todos los hombres pueden aspirar. Nada de este mundo ni del otro podrá movernos a perder esta clara conquista del siglo luciferino, del siglo claro y esclarecedor. No obstante, ocurre esta sospecha;

cuando buscamos en el paisaje un altozano, no queremos sino ver mejor el valle. Buscar ante la variedad confusa que tenemos delante una unidad superior no tiene otro sentimiento que agenciarnos un instrumento de precisión, con el cual ver clara la diversidad misma de las cosas. El siglo XVIII, preocupado de la unificación, de lo que en las cosas hay de común, necesitó de otra edad complementaria, preocupada nuevamente de lo que en las cosas hay de diferente. La filosofía romántica amó lo diferencial, lo distintivo, lo peculiar: sobre el fondo Humanidad, que la edad anterior había preparado, hizo destacar en toda su fuerza las siluetas individuales de los pueblos.

Cada siglo al nacer trae consigo, según Renan, la enfermedad de que ha de morir, y se lanza a la carrera del tiempo llevando clavada en sus entrañas la saeta fatal. Cada siglo lleva en su virtud misma su limitación. El xviii, buscando lo «humano», exprimió de la historia sólo aquello que es normal y apto para que todos coincidamos: lo racional. Los románticos, buscando las diferencias, hallaron que eran debidas a principios irracionales. Y apartando su atención de los productos «reflexivos» del hombre, como la ciencia, fueron a buscar las extremas divergencias, los rasgos específicos en los productos «espontáneos», irracionales, como las religiones, las literaturas, las instituciones costumbreras. Pero aún más: en cada pueblo hay una minoría reflexiva y una muchedumbre espontánea. Los románticos se dirigen con preferencia a ésta, en cuya ingenuidad e irreflexión creen hallar una mayor energía originaria, pura de intenciones niveladoras, una mayor proximidad a los poderes elementales del universo. No de otro modo, según el Nuevo Testamento, Dios prefiere a los niños, a los enfermos, a los aldeanos para manifestarse. Los románticos llaman pueblo propiamente a la porción irreflexiva del pueblo.

Así fue suscitada aquella grandiosa labor de filólogos, de historiadores, de juristas que reconstruyeron las formas primitivas de las tradiciones culturales. Los pueblos cobraron, gracias a este impulso, la conciencia de su personalidad diferencial, y en un supremo arranque se organizaron en nacionalidades políticas.

A excepción de los krausistas, tomaron los españoles, sin meditarlos, *como quien los compra en la botica*, los dogmas de esa filosofía *extranjera*, y más o menos conscientemente se dejaron impregnar de su sustancia. Hace poco, con la malignidad que le es nativa, nos mostraba Ramón Pérez de Ayala un ejemplar de la «Estética», de Hegel, en cuyas márgenes había dejado Cánovas unos cuantos gestos poco decentes.

Jurista y filólogo, como hombre científico; oriundo, como hombre instintivo, de una comarca española que conserva más acusados que otra alguna ciertos rasgos irreductibles de la raza, Costa se saturó de la atmósfera historicista, de los dogmas románticos, y dejando ir su corazón y su cerebro hacia donde naturalmente tendían, dedicó su vida austera y solícita al estudio del *pueblo* español, de las masas irracionales hispánicas. Conforme con los principios *extranjeros*, que sin detenerse a discutirlos había aceptado, pensaba que cada Pueblo tiene su misión histórica, su carácter metafísico irrompible y su absoluta justificación. Porque ha de notarse que

aquel amor hacia lo peculiar, sugerido por el hegelianismo, degeneró en un empirismo histórico que se afanaba exclusivamente por dotar a lo transitorio e individual de una importancia eterna.

La opinión que Costa, bajo tal influencia, se formará del problema español es fácil de anticipar: en rigor no hada falta leer sus libros para conocerla, porque él mismo no la adquirió estudiando en España, sino que, al contrario, estudió a España bajo el prejuicio —en el mejor sentido de esta palabra— que la filosofía extranjera le había imbuido. Pensó de España lo que de sus países pensaron Renan, Taine, Treitschke, etc.

Los historicistas no aciertan a mirar las cosas en una perspectiva de historia universal. Interesados en los aspectos diferenciales quedaron siempre reducidos dentro de los límites de historias particulares. Yendo a la caza de las peculiaridades se olvidan de la unidad superior que pone a éstas un orden, un sentido y una valoración. Lo que es sólo una variación de lo sustancial, se convierte para ellos en la sustancia, y lo que diferencia a España de Francia y Alemania, *eso es* para ellos España.

Costa creyó, consecuentemente, que la decadencia nacional era un problema interior de la historia de España. Enamorado de las formas instintivas de reacción propias del pueblo —literatura anónima o autores castizos, prudencia parenética, instituciones consuetudinarias— le pareció descubrir en ellas una serie de necesidades históricas que constituían la *espontaneidad* metafísica de la raza. Pero una minoría *reflexiva* se había encargado de desviar tenazmente esa espontaneidad sometiéndola a influjos inorgánicos.

La decadencia española es, pues, el resultado de la inadecuación entre la espontaneidad de la masa y la reflexión de la minoría gobernante. Líbrese a aquélla de estas pegadizas influencias, *vuélvase a la espontaneidad étnica, reconstitúyase* la unidad espontánea de las reacciones castizas y España volverá a la ruta que un destino previo le ha designado.

Como se ve, diagnóstico y terapéutica no trascienden de los términos españoles. El error histórico nuestro no consiste en el desequilibrio de España entera con Europa, sino en la inadecuación de los gobernados y de los gobernantes dentro de la vida española. De aquí la atención que Costa dedica a las formas administrativas antiguas y actuales; de aquí su pesquisa sobre el colectivismo; de aquí, estoy por decir, el torso íntegro de su programa, en el cual no se habla de ideas políticas ni de lucha de clases, sino de las necesidades del pueblo campesino, del pueblo comerciante, de los procedimientos de justicia…; de aquí, en fin, su táctica de combate llamando al arma (?) los productores, al pueblo por antonomasia, la madre del tonel nacional, los poderes espontáneos de la casta.

Siempre que releo aquel programa, me parece Costa el símbolo del pensador romántico, una profética fisonomía que ungida de fervor histórico místico conjura sobre la ancha tierra patria el *espíritu popular*, el *Volksgeist* que pensaron Schelling y Hegel, el alma de la raza sumida en un sopor, cuatro veces centenario. Y claro está,

no acudió, porque el espíritu popular no existe más que en los libros de una filosofía superada, supuesto que fuera alguna vez bien entendido.

Con lo escrito, bien que harto aprisa escrito, creo que basta para demostrar que, guste o no guste de ello mi buen D. Julio Cejador, no hay la menor extravagancia en simbolizar con la palabra *reconstitución* toda una parte, la más granada y henchida del programa de Costa, cuya tendencia es formular la decadencia de España como un apartamiento de sí misma e indicar como arbitrio de mejora la *vuelta a lo más íntimo, a lo más espontáneo, a lo más nativo* que pueda imaginarse, a las reacciones populares.

Veremos si la palabra *europeización* no significa, como visión del problema y como arbitrio, todo lo contrario. Veremos si la observación de que entre ambas subsiste antagonismo justifica la acometida del Sr. Cejador, cuya ingenuidad ideológica conserve Dios muchos años.

El Imparcial, 25 marzo 1911.

LIBROS DE ANDAR Y VER

I
UTOPÍAS GEOGRÁFICAS. — LA IGNORANCIA DEL RIF. MELILLA COMO POSIBILIDAD. — LOS BEREBERES EN EL RIN. — EL «TURQUÍ» Y SU COMANDANTE

Hace pocos meses leía yo un artículo de un geógrafo, titulado «El fin de los descubrimientos». Anunciaba el autor que pronto la tierra toda nos sería conocida, que apenas si quedan ya en el mapa algunos claros y en el enorme globo real algunos rincones problemáticos. En breve nos conoceremos todos los inquilinos de este viejo habitáculo,

que, triste y todo, es el mejor que existe.

La mitología geográfica ha muerto: ni la isla de los Feacios, ni Jauja, ni Eldorado, pueden ser ya buscados sobre el planeta, y queda para siempre resuelto que ningún hombre lleva puesta la camisa del hombre feliz. No creo que la pérdida de estas porciones imaginarias del mapa importe mucho; los espíritus verdaderamente activos no se han dejado nunca seducir por esas imágenes de la felicidad lograda, y siempre vieron claro que la dicha no está en el placer, sino en la marcha hacia el placer; o, como Cervantes decía, que es mejor el camino que la posada. Esas utopías son justamente invenciones de los cerebros más activos y más temerariamente irónicos, quienes las construían para azuzar la sensibilidad embotada y contentadiza de sus contemporáneos. Sensación, no se olvide, supone siempre desnivel: es sensación de un desnivel entre el estado presente nuestro y otro estado que anticipamos. Los que habitaban junto a la caída de aguas que los antiguos llamaban Catadupa no percibían el estruendo en medio del cual vivían. Homero con sus Feacios, Platón con su Atlántida, el árabe anónimo con su isla de Huac-Huac, el indio con su Uttara Kuru, no pretendieron otra cosa que presentar a los hombres una sociedad donde la vida se

movía más suavemente, a fin de que sintieran con más rigor las dolencias de la vida que vivían. Así, las utopías clásicas, lejos de ser cobardes escapadas románticas en que se goza extáticamente de lo irreal, fueron y han sido reactivos a la actividad remisa, fermento para corazones en que la sangre se estanca; no viciosa delectación, sino severa disciplina.

No importa, pues, mucho que esos antiguos mitos disciplinarios hayan sido desahuciados del mapa. La imaginación, dice Alfredo de Musset, puede desplegar en un hueco como el de la mano alas inmensas capaces de cubrir el horizonte. Así, lleno de realidades geográficas el globo terráqueo, merced a los descubrimientos y exploraciones, todavía aprovechan en España irnos cuantos los intersticios de lo real para suscitar una comarca utópica, un modo virtual, al cual llaman Europa, y con el que pretenden, tal vez, amargar un poco más la madurez desencantada de D. Miguel de Unamuno, discípulo de D. Miguel de Molinos más que de Miguel de Cervantes.

Pero todo esto es vaga ideología. Lo importante es que en aquel artículo tropecé con estas frases: «Nos encontramos con que regiones situadas en extrema proximidad a la cultura originaria y junto a las grandes vías del comercio universal, permanecen, no obstante, desconocidas a la fecha. Me refiero al Rif, sobre el que hasta ahora sólo geógrafos árabes y el marqués de Segonzac nos han dicho algo». Rectifique el lector un error de detalle, agregando el nombre de Augusto Moulieras; pero una vez hecha esta rectificación, medite un poco sobre lo que esto significa.

El Rif, junto al cual se ha realizado toda la historia occidental —no un pueblo remoto, perdido, sumido en medio de monstruoso clima e indomable montañas, sino ahí al lado, nuestro vecino— es uno de los pedazos de tierra que quedan por descubrir. ¿Cómo es esto posible? ¿Qué explicación tiene?

Hay un pueblo, España, en el cual se habla con frecuencia de los derechos históricos que sobre Marruecos le competen, y especialmente sobre la costa mediterránea del Mogreb el Aksa. Ahora bien; todo el derecho histórico es el reverso de una obligación histórica, de una misión cultural. El Rif se halla en la costa mediterránea marroquí; España posee sobre él un derecho histórico y una obligación secular. España es un país que, pronto a realizar hazañas y misiones que no le incumbían —como arrojar a los judíos, conquistar América, dominar a Flandes e Italia, combatir la Reforma, apoyar el poder temporal de los Papas—, deja, en cambio, incumplidas, con tenacidad incomprensible, las misiones más claras y elementales que la historia le propone: así, la europeización de África desde Túnez a las Canarias y el Sahara. Esta es la explicación de ese hecho tan sencillo, tan grave, tan absurdo de que el Rif sea hoy más ignorado que el Tibet y tan desconocido cómo Tebesti. Y como España no hizo posible a su hora la integración del Rif en la atmósfera europea, será el Rif penetrado a destiempo y malamente y aprisa, a la carga de la bayoneta, cuando ya es un pueblo petrificado, difícil de reorganizar e injertar con elementos europeos.

Por este orden pudiera seguir comentando ese hecho inverosímil; pero daría en

aquel pertinaz pesimismo de que se me acusa y acabaría diciendo que el día en que se comience a elaborar la historia de España con espíritu filosófico, es decir, científico, no meramente erudito, se nos ofrecerá la extraña fisonomía de una casta que ha solido vivir al revés. ¿Ven ustedes?

Quedamos, pues, en que el Rif, y en general Marruecos, donde casi se habla español, donde habitan más españoles que gentes de otra nación europea, donde hay cien mil judíos hermanos, muchos de los cuales conservan la hermosa vieja lengua nuestra, no nos es deudor de este sacramento moderno de la investigación. Todavía no hace mucho que desde *El Imparcial*, con alguna cólera oculta, lamentaba el caso del Sr. Merry del Val, que se opuso a que el señor Huici, distinguido arabista, hiciera con la embajada extraordinaria el viaje a Fez. No tuvo eco aquel lamento: verdad es que todavía no está organizada en línea de agresión la defensa de España, no está membrado el cuerpo de los que se propongan libertar a España de la inepcia triunfante. ¡Y mientras los inmediatos responsables conducen jocundamente su existencia, nosotros, los pesimistas, los doloridos, tenemos que avergonzarnos por ellos!

Cunningham Graham, el demócrata, viajero y estilista inglés, me refirió que, habiendo ido una vez a visitar a Silvela para hablarle de los intereses españoles en Marruecos, se encontró con que el famoso gobernador confundía Santa Cruz de Mar Pequeña con Mar Chica, y tan empecinado se mostraba en su error, que fue menester pedir un mapa y poner el dedo sobre ambos puntos. Por supuesto, que Santa Cruz de Mar Pequeña tiene ya luenga historia en los anales de la inconsciencia gubernamental.

Tengo a la vista la obra más reciente, según creo, sobre Marruecos, compuesta por Otto C. Artbauer, un austríaco joven todavía, que después de recorrer Oriente ha penetrado por el Imperio mogrebita en todas direcciones, dueño del idioma, hecho a andanzas, y en lo sustancial de sus juicios digno de crédito. Artbauer hizo la campaña última de Melilla desde el campo rifeño, y sus notas verán muy pronto la luz. No digamos que Artbauer sea muy inteligente, mas para andar y ver —libros de andar y ver llaman los árabes a sus obras de viaje— no hace falta emplear tanto talento como el que gasta a diario un caudillo liberal para ni ver ni andar. Que no es inteligente lo demuestra Artbauer escribiendo un libro sobre cuyos datos exactos pesa una costra repugnante de odio a los franceses y de desprecio a los españoles. En su odio a los franceses, Artbauer se ha hecho realmente un africano.

Sin embargo, ¿qué observaciones podrían lealmente oponerse a párrafos como éste de un capítulo titulado «Los derechos históricos de España»?: «En una ladera oriental del peñasco Dchebel Uarca, cuya punta Norte "Tres Forças" se adelanta sobre el mar 25 kilómetros, se halla la posesión más antigua de los españoles en tierra marroquí, Melilla. Desde 1496 era ya tiempo más que suficiente para que se hubieran entablado relaciones de amigable vecindad con las porciones de la tribu Gelaia, que habita en aquella tierra tan rica. Mas el comercio con los naturales es poco más

crecido que en cualquiera de los otros cinco presidios. Y, sin embargo, Melilla está situada como ningún otro pueblo de la costa de Marruecos para servir de capital a un poderoso comercio interior. Los rifeños bereberes llaman este lugar Tamrirt; esto es, lugar de encuentro. Aquí desemboca el hasta hace poco tan frecuentado camino de Tafilet; parten vías usaderas para Taza y Fez, llegan aquí habitantes de Kebdana y del Rif, porque sería un rodeo excesivo y campo a traviesa buscar por otro lado el cambio de productos. El puerto posee las más raras condiciones para desarrollarse opimamente. A pesar de todo esto, hace un decenio no podía arriesgarse ningún español más allá de las piedras blancas que indicaban el estrecho territorio neutral, sin ser amonestado por saludos de plomo, procedente de los siempre alerta fusiles rifeños» (96-97). Y añade: «Si los españoles fueran más discretos, más pacientes y enérgicos, podía Melilla acaparar todo el comercio entre el Estrecho de Gibraltar y la capital argelina».

Artbauer ha levantado un acta de acusación contra los procedimientos de la penetración pacífica francesa.

En esto se hallan conformes todos los viajeros no procedentes de la República. Los métodos impuros de Francia, la acción profundamente inmoral que ejerce sobre Marruecos, invitan a la amargura y, naturalmente, a la protesta indignada. Francia en Marruecos es un triste dato de la hipocresía europea: mientras los pueblos que acaudillan los movimientos superiores de cultura parecen haber llegado a una sensibilidad ética exquisita, buscan en las afueras del continente espacios semiocultos donde operar, según los antiguos torpes instintos.

En tanto andábamos distraídos, «Francia ha logrado desde Argelia y El Senegal paralizar la antiquísima, la milenaria ruta de las caravanas que iba de Timbuctú a Marruecos, y ha volcado todo el comercio del interior del coloso africano sobre los puertos franceses, como después se ha apoderado del trato con los grupos oásicos de Figigeter, que antes se realizaba por Tafilet a Marruecos y sobre el Atlas central a Fez».

Según Artbauer, empero, no es el comercio, ni simplemente la utilidad económica, quien empuja el enorme egoísmo francés sobre Marruecos: es la necesidad de soldados. Artbauer cita en su apoyo unas palabras de Moulieras: «Si Argelia y Túnez juntas pueden darnos 300 000 soldados mahometanos, ¿qué no es de esperar de Marruecos, cuando definitivamente entre el dominio francés? Ese día será dueña del universo. ¿Qué ejército europeo podrá resistir el empuje de dos millones de bereberes y árabes armados y disciplinados a la francesa? ¡Qué admirable imperio colonial tendríamos en el África del Noroeste! ¡Túnez, Argelia, Marruecos! Sobre todo Marruecos, que vale más que los otros dos juntos. ¡Marruecos, el país incomparable de África, que algún día, según esperamos, será la flor más hermosa de la corona de la colonización francesa!»

¡Los bereberes sobre el Rin! ¡Terrible imaginación, que recuerda aquella policía negra de la novela de Wells conducida del Senegal en gigantescos aeroplanos contra

los pobres trabajadores europeos alzados en rebelión frente a los Sindicatos!

Lo cierto es que Francia envía a Marruecos algunas figuras verdaderamente extrañas, equívocas y sugestivas. ¿No conocen ustedes a M. Say, el fundador de Port Say, junto al cabo de Agua? Es un tipo magnífico de colonizador, magnífico ejemplar de esos termitas que las razas ricas de energías despiden allá lejos, pero que donde caen agarran y, a veces, si les sopla la fortuna, labran, labran y acaban por construir a la metrópoli un órgano social supletorio, una factoría, una ciudad o una provincia.

Quien nos cuenta la historia de M. Say es Raroco en su libro «Nueve años al servicio de Marruecos» (1909). Pero ustedes tal vez no recuerden quién es Raroco. En cambio, no se habrán olvidado de un melancólico personaje que estos últimos años asomaba con harta frecuencia su menuda fisonomía por entre las líneas de los telegramas periodísticos: me refiero a «el Turquí», o, mejor dicho, «et-Turquí». ¿Hacen ustedes memoria? Era un pequeño buque fantasma que recorría incansable la costa mogrebita desde Achrut, junto al Muluya, hasta el Cabo Juby, última avanzada marroquí, allá en el Atlántico, donde el desierto abre su inmensa planicie desolada, su infinita arena ardiente. Indefectiblemente, poco después de que en un punto cualquiera de la costa acaeciera algún suceso grave, una trastada de Bu-Hamara, por ejemplo, hacía su aparición el bravo vaporcito con sus cañones atados a babor y estribor: daba de sí algunos disparos sonoros amenazadores, pavorosos, que caían sobre la ribera, poco antes inquieta, entonces ya sumida en su tórrido sopor. Otras veces el «Turquí» iba y venía con solicitud de menina trayendo y llevando grandes personajes mogrebitas, que en ocasiones cargaban la menuda embarcación con todo el peso de su harem, con toda la impedimenta de su amplia lujuria semítica. Y así, un día y otro en curva ruta, valiente, avizor, temerón, hacía camino a lo largo de la costa como un perrico de pastor que toma incesante y enérgico la vuelta al ganado. Este era el «Turquí», cifra y residuo postrero de la Armada marroquí. Al mando de él se hallaba un alemán, creo que de Baviera, hombre tranquilo, de humor jocundo, siempre con buen talante, discreto, sin vanidad tudesca, de mirada curiosa y ameno decir: era el señor Raroco.

El libro que ha publicado debía traducirse al español porque es la vida de Marruecos vista desde dentro, desde el «Turquí», especie de corazón flotante del Imperio, y vista por un hombre sin prejuicios, con un grato sentir sanchopancesco.

Nos cuenta mil pequeñas historias sobremanera curiosas y precisas que, acaso mejor que nada, revelan la fisiología y la patología actuales del sultanado.

Una de estas historias es la de M. Say.

El Imparcial, 31 mayo 1911.

II
M. SAY, TERMITA

Uno de los menesteres del «Turquí» era servir las guarniciones jerifianas del Peñón, Frajana y Uchda. Para llevar provisión y soldados a esta última, el «Turquí» anclaba frente a Achrut y Casba Saida, en la orilla occidental del Muluya.

Del otro lado de este río, junto al mar —refiere Raroco— habíase hacendado, algunos años antes, un francés, M. Louis Say. Su propiedad era limitada por el río Riss al Oeste, por las montañas al Este, y al Norte el mar: total, una hacienda de próximamente un kilómetro y medio cuadrados, hermosa, llana y en parte muy fértil. Monsieur Say tenía la intención de edificar a su costa sobre este terreno una ciudad y un puerto, y dar al conjunto el nombre de «Port Say».

Hacía tres años no existía allí más que un desierto, donde habitó bajo una simple choza; ahora había surgido ya un pueblecito con muchas casas concluidas y a medio edificar, y, entre ellas, amplias y lindas calles. También se había comenzado el puerto. Los próximos montes proveían de excelentes y abundantes materiales.

Las autoridades francesas tuvieron al principio escasa comprensión para los amplios planes de M. Say y le ponían todo género de dificultades, la mayor parte debidas a intrigas de Nemorus. Porque en Nemorus, distante sólo unos treinta kilómetros, se miraba a Port Say, aquel mínimo óvulo de una ciudad posible, como un peligroso concurrente, sobre todo por su proyectado puerto, con quien nunca podía competir la mísera rada abierta de Nemorus. En fin, Port Say, situado en la frontera marroquí, era más fácil de alcanzar desde el interior.

Pero M. Say no se dejó intimidar: siguió impertérrito construyendo, sin curarse de las hostilidades que de todos lados sobre él caían. A la postre consiguió que el Gobierno se volviera en su amistad. Los oficiales de las estaciones militares inmediatas, que hasta entonces le habían tenido por un loco ilusionista y, no obstante ser oficial retirado de Marina, evitaban su trato, comenzaron a aproximarse. Por último, cuando fue enviado un empleado de Aduanas a Port Say, y, consiguientemente, reconocido oficialmente el pueblo como tal, creyó su fundador hallarse al cabo de las dificultades.

Los trabajos eran realizados, bajo su dirección, por ingenieros franceses; pero, desgraciadamente, no los sabía escoger bien. Poco perito del corazón humano sufrió frecuentes desengaños, y trabajos errados le costaron pérdidas de dinero y de tiempo.

Por lo demás, reinaba en Port Say siempre buen humor entre los pocos franceses distinguidos que allí se reunían. Se pasaba el tiempo de la mejor manera, y, como no solía haber señoras, no eran graves las preocupaciones por el traje. Monsieur Say solía recibir en camiseta, con pantalones cortos de pana, alpargatas y sin medias. ¡Verdaderamente —exclamaba Raroco— una vida fronteriza! Por la noche, a la hora

de comer, la indumentaria no variaba; a lo sumo, Say se ponía un cuello, pero jamás medias ni cosa que las valiera.

Algún tiempo después recibe el «Turquí» la orden de vigilar, y aun cañonear, la Restinga, porque se decía que, bajo el amparo ilegal del Roguí, trataban algunos franceses de establecer allí una factoría. Apenas llegado a Achrut, Raroço se entera de que monsieur Say y toda su compañía se han declarado súbitamente partidarios acérrimos del embaucador y juegamanos que aspiraba al sultanado. Al principio —refiere Raroco— me pareció inverosímil que M. Say anduviera en tan oscuros negocios; perö pronto me fue confirmado el hecho por testimonios franceses en Port Say mismo. Primero me contó un empleado de Say, su jardinero, que, a la sazón, se hallaban en Mar Chica dos amigos de aquél; que el propio. Say había marchado a Francia en busca de dinero para Bu-Hamara, y que su yate de recreo, encargado hasta entonces del tráfico entre Port Say y Mar Chica, había embarrancado pocos días antes junto a la factoría.

Lo ocurrido era lo siguiente: Bourmancé, hijastro de Say, un joven fantástico con veleidades anarquistas, había entablado desde tiempo atrás relaciones con Bu-Hamara y hacía frecuentes viajes a Zeluán y Mar Chica. Diose maña para convencer a Say de que le acompañara en uno de estos viajes. En enero, efectivamente, marchó en su yate a aquellos lugares y quedó entusiasmado de la comarca, porque vio al punto con cuánta facilidad podía disponerse allí un puerto capaz y seguro. Proporcionáronse una entrevista de dos horas con Bu-Hamara. El pretendiente se mantuvo, mientras duró la conversación, con un revólver en cada mano; sobre una mesa, ante él había hasta una docena de revólveres. Frente a él se arrodillaron Say y otro francés respetuosamente e inclinaron sus torsos. Bu-Hamara pedía por la concesión del puerto de Mar Chica un millón contante de francos y 1500 fusiles; en cambio, prometía a M. Say, para el caso que lograra elevarse a sultán de Marruecos, toda la costa desde Melilla hasta el Riss, con un interior hasta las montañas próximas. Say permaneció unos diez días en Mar Chica, y se decidió a perforar la Restinga para convertir de este modo la laguna en un puerto natural y seguro. En el extremo Este pensaba situar una ciudad, que había de llamarse Mohamediya, donde se concentraría todo el comercio de tierra adentro. Vuelto a Port Say, partió en seguida a Francia en busca del dinero, mientras Bourmancé, en el yate, tornaba a Mar Chica. Este joven fantástico —prorrumpe indignado Raroco, fiel al señor que sirve— se permitió el chiste de izar, en lugar de la francesa, la bandera verde del pretendiente, cosa que enfureció no poco a las tropas del sultán, reunidas en la Alcazaba de Saida. Y cuando aquella misma noche encalló el yate, lo consideraron como castigo de Allah por la osadía francesa. Bourmancé y Delbrell, el francés jefe de Estado Mayor de Bu-Hamara, hicieron los imposibles para mover a éste a que atacara las tropas leales de la Alcazaba, sin conseguirlo, porque sus partidarios andaban malhumorados y sospechosos y llevaban con enojo los tratos del Roguí con los franceses sobre el venderles la patria.

Todo esto enfrió las amistades entre Raroco, servidor del sultán, y M. Say, que,

arrimado al pretendiente, andaba comprando la tierra, y no a su dueño, por cuenta de Francia, por lo menos, a ciencia y paciencia de ésta. En las posteriores arribadas procuró no verle, hasta que una vez, cediendo a reiteradas solicitudes, fue a visitarle en compañía de un matrimonio alemán y los señores Manesmann —según creo, los que obtuvieron del sultán la concesión de las minas en Beni-Bu-Iror— y algunas otras personas. En casa de M. Say les fue servido el té: sólo Raroco tuvo la ocurrencia de pedir en su lugar una copa de coñac. Se dio el caso raro —nota aquí el marino— de que todos los que tomaron té sufrieron a poco desarreglos intestinales, mientras yo permanecí en completa salud. ¿Por ventura M. Say es hombre de tan antigua cepa colonizadora que no duda en echar mano de los diversos medios consagrados en la historia por los famosos conquistadores? Claro que yo no hago sino extractar un libro cuyos datos me merecen crédito: ni supongo ni propongo: expongo meramente los rasgos de esta curiosa fisonomía, de este M. Say, manual del perfecto colonizador.

Los planes sobre Mar Chica fracasaron: Raroco recoge el rumor de que M. Say había recibido 20 000 francos del Gobierno marroquí a cambio de que renunciara a sus manejos con Bu-Hamara.

La vida elemental de Port Say avanzaba lentamente; pasaban los días con monótono fluir, uno igual a otro. Pero de pronto el horizonte va a animarse; una nueva fisonomía va a completar este arca de Noé colonial con su par de colonizadores de cada especie. Hasta ahora faltaba la colonizadora. Pero he aquí que un día de entre los días va a ascender del mar, como Afrodita anadiómene, y va a enriquecer con su magnífica figura la ciudad incipiente.

Raroco arriba en una ocasión con el temible y tonitruante «Turquí» a la usada ribera de Achrut, trasladándose a Port Say y recibe la noticia de que poco antes había llegado una dama.

Debieron ser aquellos momentos de esplendor incalculable para Port Say. Según los saint-simonianos, la sociedad ha de ser regenerada, no por un hombre, sino por una pareja, pues, en su opinión, el individuo social no es un hombre, sino un hombre y una mujer en unitario, íntimo enlace. Ya tenían al «Padre», como ellos decían a Enfantin; pero faltaba la «Madre». En sus reuniones de Menilmontant, que se celebraban con un complicado rito jerárquico, colocábase juntó al sillón del «Padre» otro sillón de respeto: era el que correspondía a la «Madre», la deseada, la esperada, que demoraba su adviento. ¡Qué sublime regocijo el día que se presentara!

Calculen ustedes la que habría en Port Say el día que se presentó madame Du Gast anadiómene. Sí, señor, lector; madame Du Gast. Venía, empero, de pasada, camino de Fez. *El Telegrama del Rif* había referido la inclinación de esta señora hacia Bu-Hamara; decíase que era muy rica, que ofrecía al pretendiente oro, armas y municiones a cambio de concesiones mineras y licitud para emprender la construcción de ferrocarriles. Según Raroco, la intervención del general Marina desvaneció estos proyectos.

Ello es que el propio M. Say presentó a Raroco dos oficiales franceses, de los que decía ser adláteres puestos por el Gobierno a madame Du Gast. Esta llevaba una carta especial de recomendación para el Sultán.

El «Turquí» pasa a Melilla. Su capitán va por la tarde a tierra, y en el hotel «Africana» distrae el tiempo con unos amigos. El vapor francés «Zenith» ancla: Madame Du Gast, seguida de sus dos compañeros, vestidos ahora de civil, se traslada del barco al hotel. «En el muelle —dice Raroco— la recibe un caballero que en el hotel me nombraron como un señor C… A lo que luego supe, este C… era un contrabandista francés que, poco antes, había estado en Zeluán. Hospedóse en el hotel “Africana” y dejó la cuenta sin pagar. Muchos afirmaban que se trataba de un agente de madame Du Gast, cosa que me pareció muy verosímil cuando vi la solicitud con que se ocupaba de esta señora y de su equipaje, y luego partía con ella en su coche. La hostelera de “Africana” hizo aquel mismo día una visita a madame Du Gast y le rogó que pagara la cuenta de C…; pero ella rehusó, declarándose irresponsable de las deudas privadas de sus amigos. Al mismo tiempo recibía yo una carta de Mohamed Torres, en que me pedía que inspeccionara atentamente los manejos de C… y de un cierto B…, porque ambos intentaban en breve desembarcar una gran cantidad de armas y municiones para el pretendiente.

»Parecióme —prosigue el autor—, en verdad, bastante, sorprendente cuanto vi y oí de estas gentes. Madame Du Gast marchó a Fez con oficiales franceses, después de haber ensayado cerrar negocios con el pretendiente, y mientras uno de sus agentes trabajaba todavía con él. G… siguió sin pagar su cuenta en la fonda. B…, que andaba en todo el intríngulis, era hermano de un alto empleado francés en Argel. Pero, sobre todo ello, me parecían incalificables las andanzas de madame Du Gast, que, por encargo de su Gobierno, ejercía aquel juego doble. No pude menos de poner en autos de todo a Torres, invitándole a desconfiar del nuevo método de atracción francesa, la hermosa señora Du Gast».

Tal es la vida y alguno de los milagros de M. Say, aventurero y fundador, termita francés que trabaja el sultanato occidental por el rincón de Muluya. Lo escrito es simplemente un extracto, en su mayor parte literal, de las notas que hallo desparramadas en el libro de Raroco.

El Imparcial, 4 junio 1911.

III
UNA DESCRIPCIÓN DE LA POLÍTICA INTERNACIONAL

Al ofrecer al público estos extractos y notas sobre el problema de Marruecos, no hago sino prolongar un tema que siempre fue vivo en las predicaciones de Costa, cuyo programa quisiéramos seguir defendiendo unos cuantos en toda su integridad material, bien que modificando su disposición y cambiando los acentos.

En los últimos años debía decir el fenecido maestro que era ya tarde para acometer la política de Marruecos; nada más cierto, si se tiene en cuenta las esperanzas que Costa había alimentado, épicas esperanzas que él había espigado en lo largo de nuestra antigua historia; esperanzas, sin duda, ya anacrónicas y arcaizantes a la hora que él les abrió su corazón.

Mas nunca es tarde para nada con tal que se tomen las tareas en la forma y cariz a que el tiempo las ha traído y nos las pone por delante. La política de Marruecos, de la manera que don Julián Ribera, por ejemplo, la formuló en 1901 —véase *La Lectura* de aquel año—, sigue siendo posible. Lo que es imposible y además absurdo y luego irritante y, sobre todo, necio, es la guerra de Marruecos en gran parte ni en pequeño.

Una política es una complicación incalculable de fines menudos y sagaces, de medios precisos y simples: no es cosa tan sencilla como un ritmo de movimientos reflejos; no es ordenar cada dos años un pequeño avance de unas tropas poco preparadas por unas tierras que tienen su dueño. Para muchos españoles, y entre ellos no pocos hombres públicos, el problema político de Marruecos se resolvió todo cuando fue firmada el Acta de Algeciras. Nunca debía olvidarse que la política en que intervienen diplomáticos, la llamada política internacional, es, en sí misma, negativa; es, a lo sumo, un mecanismo de precauciones para que la política verdadera, la activa, la constructora, la eminentemente histórica, no sea imposible.

El ideal fuera que se hablara de Marruecos en todos los Ministerios menos en los de Guerra y Marina. Hay quien cree que en realidad ocurre todo lo contrario. Pedimos que se organice la acción difusa del pueblo español sobre el pueblo del litoral marroquí, que los pocos de cultura y civilización que poseemos, el poco de ciencia, el poco de comercio, el poco de industria, el poco de producciones diversas de los indígenas africanos se potencien, artificialmente si es preciso, para que, aprovechando la pendiente favorable de nuestra proximidad y de nuestra tradicional convivencia y aun semejanza, penetre en la fisiología de la sociedad bereber algo de estructura española. ¿Puede decírseme a qué misterioso y mágico poder se debe, por ejemplo, el hecho de que el correo mejor organizado y de mayores garantías en Marruecos sea hoy el alemán?

Mas ya que no esté en mano de los periódicos fundir testas de mejor calidad para ponerlas al frente de las secretarías de Estado, en su mano está el levantar el piso bajo de esta política, como de toda otra política. El cual es, simplemente, la información, el enriquecimiento de la intuición popular. Nuestros periódicos emplean hartas páginas en los ejercicios que temperamentos verbales y sin amenidad realizan sobre la vastedad del vocabulario y son avaros para obra de ideas y exposición de datos. Ahora bien; sin esta colaboración de la Prensa no es posible ninguna política compleja. Yo creo que así como todos tenemos que ser un poco políticos, debemos actuar un poco de periodistas. Todo ciudadano tiene alguna vez algo concreto, oportuno, utilizable que decir: todos oímos o vemos o leemos algo susceptible de acumularse a la troj de observaciones sobre que ha de irse formando la conciencia administrativa nacional.

No otra intención tienen los dos artículos últimos que han aparecido en esta hoja; yo espero que inciten a quienes verdaderamente conocen Marruecos para que comuniquen con sencillez sus visiones, y a los que se sientan con afición para que dediquen su energía al estudio de ese problema, que, pase lo que pase, seguirá siendo muy especialmente español. Paul Mahr, en un folleto rico en cifras y síntesis, sobre la política y la economía marroquíes, publicado en 1902, hacía ya esta simple y clarividente observación: «Resulta sumamente enojoso para los franceses hallarse con que Orán es casi una provincia española. Y si Francia se apoderase del Norte de Marruecos, se formaría allí en un dos por tres una colonia española. Esto sería irremediable. España lograría, de todas maneras, una colonia, porque es cosa muy poco clara cómo podrá Francia colonizar por sí misma Marruecos, no habiendo podido hacerlo aún en Argelia, ni en Túnez, en Madagascar ni en Nueva Caledonia».

Política de pueblo a pueblo, y no de Gobierno a Gobierno, debe ser la nuestra en Marruecos. Lo que de internacional y estatuido se ha puesto hasta el día en obra, parece más propio a fomentar la repulsión del europeo que la ilustre pacífica penetración. Así acaece con la Policía internacional que creó el Acta de Algeciras. Véase el croquis que Artbauer ofrece de ella:

«En cada uno de los ocho puertos abiertos al tráfico europeo radica un Cuerpo de 200 hombres; en Tánger y Mogador, de casi 600. En Tetuán y Arach, los instructores son españoles; en Tánger, franceses y españoles. En Casablanca debía ocurrir lo propio, pero los soberbios hidalgos hace mucho que, enojados, se retiraron en vista de que la dictadura militar francesa no les dejaba en libertad de acción. En los demás puertos ejercitan oficiales franceses a la tropa, enrolada a duras penas por cinco años. Esta duplicidad parece muy bien mirada desde lejos; pero un cuerpo con dos cabezas no hace nada a punto. Así acontece, que el único resultado de la ingeniosa “entente” sea la falta de conexión de las diversas secciones entre sí, unidas sólo en la persona del buen señor coronel Müller, un militar suizo que, por lo demás, suele hallarse gozando de licencia. El jefe superior neutral de estas mixtas fuerzas pasa revista de tiempo en tiempo a sus tropas. Los soldados libres de servicio se reúnen para ello en

la plaza de cada ciudad, realizan unos cuantos movimientos, unas cuantas marchas en distintas direcciones, unas cuantas “media vuelta a la derecha”, etc., al mando de oficiales subalternos argelinos, mientras los instructores europeos galopan celosamente de aquí para allá manifestando sus uniformes de origen. Luego deliberan estos señores y juzgan lo visto —exactamente como en la inspección de los Ejércitos europeos—; pero la lluvia que comienza o el calor excesivo ponen pronto término a la deliberación, las compañías se retiran y la cosa concluye a satisfacción de todo el mundo. Y en tanto, el mísero profano fatiga su cerebro para descubrir una justificación al hecho absurdo de que estas paradas y ejercicios militares ocupen a un organismo de Policía. Sin embargo, lo más bello de toda esta institución en su absoluta superfluidad, tan grande, por lo menos, como la del Acta de Algeciras. Jamás han sido amenazados los europeos en la región costera, como no sea por las importunas y exigentes maneras de algunos súbditos franceses y exclusivamente por ellas. Cierto que siempre han existido aquellas inquietudes populares que constituyen la vida normal en Marruecos; pero nunca se propagaron hasta la costa y nadie tuvo jamás menos necesidad de este espantapájaros policíaco que los europeos, en cuyo pro ha sido suscitado. Antes bien, la cuestión es ahora arreglar los desórdenes que esta policía motiva a toda hora.

»Esto es el pan nuestro de cada día. En la bombardeada Dar el Barda vienen a las manos un día aquellos marroquíes de la “Hermandad” que han sido educados por franceses, con los instruidos por españoles. Otro día entran en fuego en toda regla por las calles de la ciudad con irnos tiradores argelinos; la batalla dura hasta que uno de los ejércitos consume sus municiones y tiene que retirarse. Entonces se presentan los oficiales para intervenir con gestos importantes. Dos desertores perseguidos en Saffi se acogen a la Kuba del santón y son arrojados de ella por el capitán francés de la Policía. Los jerifes y notables de la ciudad impidieron con muchos esfuerzos que penetrara el cristiano en el sagrario, dando con ello ocasión a que en un lugar fanático de Marruecos se produjera el incidente, de Casablanca, que, según se recordará, fue debido a la irritación criminal del sentimiento religioso de los naturales».

La lista de fechorías aducida por Artbauer es larga; luego añade: «La única excepción ilustre es Tetuán, con el pequeño capitán Cogolludo, el hombre de la barba negra».

Cuando la tropa fixe organizada faltaban clases indígenas. Francia se las proporcionó en los regimientos argelinos; España, en su tabor rifeño de Ceuta, compuesto de 150 hombres. Ambas medidas, explicables en un principio, se mostraron luego defectuosas. Los instructores españoles se dieron cuenta de ello y sustituyeron poco a poco a la oficialidad subalterna, de modo que hoy puede tenerse en ella bastante confianza. Francia, empero, introdujo cada vez más elementos extraños.

Como todos los reclutas orientales, son desde un principio estos soldados obedientes y de buen talante; lo demás viene con los cinco reales diarios que

puntualmente se les paga, dando pábulo a una gran envidia que les tienen por ello los Asaks marroquíes. Sin embargo, no hacen, con sus estrambóticos uniformes, otra cosa que estorbar en las angostas callejuelas el paso de borricos y camellos, y, cuando llega la noche, dormir acurrucados en cualquier rincón.

El marroquí de tipo medio no alcanza a comprender qué puede significar este organismo policíaco, y piensa que de los europeos no se puede esperar nada más discreto que ese instituto por nadie deseado y que para nada sirve. El moro culto, en cambio, se pregunta, con razón, si el imperio económicamente destruido por las dilapidaciones del imbécil Abd-el-Aziz puede desprenderse del montón enorme de duros que son necesarios para pagar los sueldos gigantes de los instructores europeos y que, a la postre, sirven sólo a entretener un ejército de parada, revista o muestra. ¿Se llama «Policía» en tierra de cristianos a una cosa así? ¿A qué —piensan— tener estas gentes con sus bayonetas rígidas justamente a las puertas de las ciudades, donde sólo pueden ofender la vista de las pacíficas caravanas que entran y salen? ¿Por qué en ciudades de mucho tráfico, en cuyas estrechas calles no es siquiera posible tirar, han de ir y venir estos hombres con sus terribles fusiles? Y, sobre todo, ¿para qué es menester toda esta institución si la tropa no puede reprimir las ilegalidades de europeos exigentes, muchos de ellos huidos del continente, puesto que sólo ejerce poder sobre los indígenas? Antes salían todas las noches dos hombres, el uno con un grueso garrote, el otro con una linterna estupenda, y esta Policía idílica bastaba a guardar la paz y seguridad. La nueva Policía, por el contrario, ofrece apoyo y ocasión a elementos de historia poco limpia, como antiguos partidarios del Roguí, etc.

«Todo este absurdo —concluye Artbauer— se hace comprensible si atendemos que estas tropas no son en realidad Policía, sino marco y preparación para el futuro Ejército marroquí que Francia comienza a prestarse en Marruecos».’

El Imparcial, 14 junio 1911.

ARTE DE ESTE MUNDO Y DEL OTRO

I

YO soy un hombre español, es decir, un hombre sin imaginación. No os enojéis, no me llaméis antipatriota. Todos venían a decir lo mismo. El arte español, dice Alcántara, dice Cossío, es realista. El pensamiento español, dice Menéndez Pelayo, dice Unamuno, es realista. La poesía española, la épica castiza, dice Menéndez Pidal, se atiene más que ninguna otra a la realidad histórica. Los pensadores políticos españoles, según Costa, fueron realistas. ¿Qué voy a hacer yo, discípulo de estos egregios compatriotas, sino tirar una raya y hacer la suma? Yo soy un hombre español que ama las cosas en su pureza natural, que gusta de recibirlas tal y como son, con claridad, recortadas por el mediodía, sin que se confundan unas con otras, sin que yo ponga nada sobre ellas; soy un hombre que quiere ante todo ver y tocar las cosas y que no se place imaginándolas: soy un hombre sin imaginación.

Y lo peor es que el otro día entré en una catedral gótica… Yo no sabía que dentro de una catedral gótica habita siempre un torbellino; ello es que apenas puse el pie en el interior fui arrebatado de mi propia pesantez sobre la tierra —esta buena tierra donde todo es firme y claro y se puede palpar las cosas y se ve dónde comienzan y dónde acaban—. Súbitamente, de mil lugares, de los altos rincones oscuros, de los vidrios confusos de los ventanales, de los capiteles, de las claves remotas, de las aristas interminables, se descolgaron sobre mí miríadas de seres fantásticos, como animales imaginarios y excesivos, grifos, gárgolas, canes monstruosos, aves triangulares; otros, figuras inorgánicas, pero que en sus acentuadas contorsiones, en su fisonomía zigzagueante se tomarían por animales incipientes. Y todo esto vino sobre mí rapidísimamente, como si habiendo sabido que yo iba a entrar en aquel minuto de aquella tarde se hubiera puesto a aguardarme cada cosa en su rincón o en su ángulo, la mirada alerta, el cuello alargado, los músculos tensos, preparados para el salto en el vacío. Puedo dar un detalle más común a aquella algarabía, a aquel *pandemonium* movilizado, a aquella irrealidad semoviente y agresiva; cada cosa, en efecto, llegaba a mí en aérea carrera desaforada, jadeante, perentoria, como para darme la noticia en frases veloces, entrecortadas, anhelosas, de no sé qué suceso terrible, inconmensurable, único, decisivo, que había acontecido momentos antes allá

arriba. Y al punto, con la misma rapidez, como cumplida su misión, desaparecía, tal vez tornaba a su cubil, a su alcándara, a su rincón, cada bestia inverosímil, cada imposible pajarraco, cada línea angulosa viviente. Todo se esfumaba como si hubiera agotado su vida en un acto mímico.

Hombre sin imaginación, a quien no gusta andar en tratos con criaturas de condición equívoca, movediza y vertiginosa, tuve un movimiento instintivo, deshice el paso dado, cerré la puerta tras de mí y volví a hallarme sentado fuera, mirando la tierra, la dulce tierra quieta y áurea de sol, que resiste a las plantas de los pies, que no va y viene, que está ahí y no hace gestos ni dice nada. Y entonces recordé que, obedeciendo un instante no más a la locura de toda aquella inquieta población interior del templo, había mirado arriba, allá, a lo altísimo, curioso de conocer el acontecimiento supremo que me era anunciado, y había visto los nervios de los pilares lanzarse hacia lo sublime con una decisión de suicidas, y en el camino trabarse con otros, atravesarlos, enlazarlos y continuar más allá sin reposo, sin miramientos, arriba, arriba, sin acabar nunca de concretarse; arriba, arriba, hasta perderse en una confusión última que se parecería a vina nada donde se hallara fermentando todo. A esto atribuyo haber perdido la serenidad.

Tal aventura acontece siempre a un hombre sin imaginación, para quien sólo lo finito existe, cuando comete el desliz de ingresar en una cárcel gótica, que es una trampa armada por la fantasía para cazar el infinito, la terrible bestia rauda del infinito.

Sin embargo, estas conmociones son oportunas; aprendemos en ellas nuestra limitación, es decir, nuestro destino. Con la limitación que ha puesto en nuestros nervios una herencia secular, aprendemos la existencia de otros universos espirituales que nos limitan, en cuyo interior no podemos penetrar, pero que resistiendo a nuestra presión nos revelan que están ahí, que empiezan ahí donde nosotros acabamos. De esta manera, a fuerza de tropezones con no sospechados mundos colindantes, aprendemos nuestro lugar en el planeta y fijamos los confines de nuestro ámbito espiritual, que en la primera mocedad aspiraba a henchir el universo.

Sí; donde concluye el español con su sensibilidad ardiente para las llamadas cosas reales, para lo circunscripto, para lo concreto y material; donde concluye el hombre sin imaginación, empieza un hombre de ambiciones fugitivas, para quien la forma estática no existe, que busca lo expresivo, lo dinámico, lo aspirante, lo transcendente, lo infinito. Es el hombre gótico que vive de una atmósfera imaginaria.

He aquí los dos polos del hombre europeo, las dos formas extremas de la patética continental: el *pathos* materialista o del Sur, el *pathos* transcendental o del Norte.

Ahora bien: la salud es la liberación de todo *pathos* y la superación de todas las fórmulas inestables y excéntricas. Hace algún tiempo he hablado del *pathos* del Sur, he fustigado el énfasis del gesto español. Mal se me entendió si se me disputaba encarecedor del énfasis contrario, del *pathos* gótico.

Hace un año, por este tiempo, me hallaba yo en Sigüenza; una tierra muy roja, por

la cual cabalgó Rodrigo, llamado Mi Señor, cuando venía de Atienza, una peña muy fuerte. Hay allí una vieja catedral de planta románica con dos torres foscas, almenadas, dos castillos guerreros, construidos para dominar en la tierra, llenos de pesadumbre, con sus cuatro paredes lisas, sin aspiraciones irrealizables. Posee aquel terreno un relieve tan rico de planos, que, a la luz temblorosa del amanecer, tomaba una ondulación de mar potente, y la catedral, toda oliveña y rosa, me parecía una nave que sobre aquel mar castizo venía a traerme la tradición religiosa de mi raza condensada en el viril de su tabernáculo.

La catedral de Sigüenza es contemporánea, aproximadamente, del venerable Cantar del mío Cid; mientras la hermana de piedra se alzaba sillar a sillar, el poema hermano organizaba sus broncos miembros, verso a verso, compuestos en recios ritmos de paso de andar. Ambos son hijos de una misma espiritualidad atenida a lo que se ve y se palpa. Ambas, religión y poesía, son aquí grávidas, terrenas, afirmadoras de este mundo. El otro mundo se hace en ellas presente de una manera humilde y simple, como rayico de sol que baja a iluminar las cosas mismas de este mundo y las acaricia y las hermosea y pone en ellas iridiscencias y un poco de esplendor. Uno y otro, templo y cantar, se contentan circunscribiendo un trozo de vida. La religión y la poesía no pretenden en ellas suplantar esa vida, sino que la sirven y diaconizan. ¿No es esto discreto? La religión y la poesía, son para la vida.

En las catedrales góticas, por el contrario, la religión se ha hecho sustantivo, niega la vida y este mundo, polemiza con ellos y se resiste a obedecer sus mínimas ordenanzas. Sobre la vida y contra la vida construye esta religión gótica un mundo que ella misma se imagina orgullosamente.

Hay en el gótico un exceso de preocupaciones ascendentes: el cuerpo del edificio se dilacera para subir, se desfilacha, se deja traspasar, y en sus flancos quedan abiertas las ojivas como ojales de llagas. Cuando el arte es sumo, consigue —¿qué no conseguirá el arte?— dar a la mole pétrea ilusión de levitación que perciben los estáticos: hay realmente iglesias dotadas de tal empuje pneumático ascendente, que las juzgamos capaces de ser asumptas al cielo, aun llevando a la rastra todo el peso de un cabildo gravitante.

Pero hay siempre en ellas, para un hombre sin imaginación, algo de petulante, un no querer hacerse cargo de las condiciones irrompibles del cosmos, una díscola huida de las leyes que sujetan al hombre a la tierra…

Prefiero la honrada pesadumbre románica, dice el hombre del Sur. Ese misticismo, esa suplantación de este mundo por otro me pone en sospechas. Unido a un gran respeto y a un fervor hacia la idea religiosa, hay en mí una suspicacia y una antipatía radicales hacia el misticismo, hacia el temperamento confusionario, que me impide encontrarle justificación dondequiera se presenta. Siempre me parece descubrir en él la intervención de la chifladura o de la mistificación.

Sin embargo, la arquitectura es un documento tan amplio del espíritu en ella expresado, que ofrece la posibilidad de orientarnos sobre lo que realmente haya de

verecundo, de profundamente humano y significativo en el misticismo gótico. La arquitectura es un arte étnico y no se presta a caprichos. Su capacidad expresiva es poco compleja; sólo expresa, pues, amplios y simples estados de espíritu, los cuales no son los del carácter individual, sino los de un pueblo o de una época. Además, como obra material supera todas las fuerzas individuales: el tiempo y el coste que supone hacen de ella forzosamente una manufactura colectiva, una labor común, social.

Un libro reciente de Worringer, titulado «Problemas formales del arte gótico», plantea de una manera radical el problema estético de este arte y el estado de espíritu que lo crea. Hallo con satisfacción no pocos puntos de vista comunes entre el libro del doctor Worringer y lo que yo escribí hace algún tiempo en esta hoja bajo el epígrafe «Adán en el paraíso[3]». Según he oído no fue claro lo que entonces escribí, y esto me apena, porque se trataba de un ensayo de estética española y como una justificación teórica de nuestra peculiaridad artística. Ahora, siguiendo al doctor Worringer, voy a renovar en otra forma y con los conceptos que él presente aquella cuestión de naturalismo e idealismo, de alma mediterránea y alma gótica. Es asunto en que conviene ver claro si hemos de iniciar algún día la historia científica, es decir, filosófica de España.

El Imparcial, 24 julio 1911.

II
QUERER Y PODER ARTÍSTICOS

La historia del arte ha sido hasta ahora, según Worringer en sus «Problemas formales del arte gótico», la historia de la habilidad o *poder* artístico. Se partía de la suposición gratuita según la cual el arte ha de aspirar, consiste en aspirar a reproducir una cosa que se llama el natural, y consecuentemente la mayor o menor perfección estética, la progresiva evolución del arte se iba midiendo por la mayor o menor aproximación a ese natural, por la mayor o menor habilidad productiva. Pero ¿es serio creer que ha necesitado la humanidad millares de años para aprender a dibujar bien, es decir, conforme al natural? Por otro lado, épocas enteras del arte quedan, desde tal punto de vista, desprestigiadas e incomprensibles. ¿No nos moveremos

dentro de un prejuicio tenaz? —ocurre preguntarse—. ¿No será ese arte preocupado de emular la vida en la naturaleza meramente una forma parcial del arte, la vigente en nuestra época y en aquellas que por asemejarse a la nuestra llamamos clásicas?

En realidad, esa pretendida estancialidad naturalista del arte es un supuesto gratuito. Y es un supuesto, además de gratuito, vanidoso y limitado creer que aquellos estilos desemejantes del nuestro son resultado de un no *poder* dibujar, pintar o esculpir mejor. Más vale pensar lo contrario, pensar que las diversas épocas tienen distinto *querer*, distinta voluntad estética, y que pudieron lo que quisieron, pero quisieron otra cosa que nosotros. Así se convertiría la historia del arte, que hasta ahora ha sido historia del *poder* artístico, de la técnica, en la historia del *querer* artístico, del Ideal. «El querer, no discutido hasta ahora, considerado como invariable y perenne, debe constituir el verdadero problema a investigar, pues las menudas divergencias entre querer y poder, que en la producción artística de pasados tiempos realmente existen, son valores mínimos y despreciables, sobre todo si atendemos a la enorme distancia entre nuestras intenciones artísticas y aquellas pretéritas».

El arte no es un juego ni una actividad suntuaria: es más bien, como dice Schmarsow, una explicación habida entre el hombre y el mundo, una operación espiritual tan necesaria como la reacción religiosa o la reacción científica. Ante una serie de hechos artísticos pertenecientes a una época o a un pueblo, hay que preguntarse: ¿Qué última exigencia de su espíritu satisfizo aquella época, aquel pueblo, en esos productos? De este modo, transformaríamos la historia del arte en «una historia del sentimiento, como tal equivalente a la historia de la religión. Por sentimiento cósmico entendemos el estado psíquico en que cada vez se encuentra la humanidad frente al cosmos, frente a los fenómenos del mundo exterior. Ese estado se revela en la cualidad de las necesidades psíquicas, en el carácter de la voluntad artística de que es impronta o sedimento la obra de arte, o mejor dicho, el estilo de ésta, cuya peculiaridad es justamente la peculiaridad de aquellas creadoras necesidades psíquicas. Así, en la evolución del estilo se manifestarían las diversas gradaciones del sentimiento cósmico tan espontáneamente como en las teogonías de los pueblos».

La estética alemana es sólo la justificación del arte clásico y del Renacimiento, la negación de otra manera de emoverse y temblar ante el universo.

Su propio arte nativo queda fuera de sus esquemas grecoitálicos hasta el punto de que, en opinión de Worringer, la palabra «belleza» se halla tan empapada de los valores clásicos que sólo nos entenderemos diciendo que el arte gótico no tiene nada que ver con la belleza. La espiritualidad gótica, solicitada por necesidades muy distintas de las que sintieron los pueblos mediterráneos, tiene asimismo una voluntad artística distinta, quiere otras formas. Por consiguiente, para forjar aquella voluntad formal gótica que en una simple orla de un traje se manifiesta tan fuerte e inequivocadamente como en las grandes catedrales del siglo XIV, es necesario ampliar el cauce del sistema estético.

III
SIMPATÍA Y ABSTRACCIÓN

Y lo fatal es, lector, que hoy por hoy no existe más que una estética: la alemana.

Pues bien, la estética alemana contemporánea gravita casi íntegramente en un concepto que se expresa en un término sin directa equivalencia castellana: la *Einführung*. Dejo a un lado mis particulares opiniones sobre la dudosa precisión de este concepto, como me inhibo de toda crítica frente al psicologismo estético de Worringer. Me limito a exponer.

Vamos a traducir provisionalmente ese endemoniado vocablo germánico por uno, ya que tampoco español, al menos españolizado: simpatía. Teodoro Lipps, profesor en Munich, una de las figuras más gloriosas, más nobles, más sugestivas y veraces de la Alemania actual, ha traído a madurez este concepto de la simpatía y ha hecho de él centro de su estética.

Un objeto que ante nosotros se presenta no es, por lo pronto, más que una solicitación múltiple a nuestra actividad: nos invita a que recorramos con nuestros ojos su silueta; a que nos percatemos de sus tonos, unos más fuertes, otros más suaves; a que palpemos su superficie. En tanto no hemos realizado estas operaciones, u otras análogas, no podemos decir que hemos percibido el objeto; éste es, pues, resultado de unas incitaciones que recibimos y de unas actividades que ponemos en obra por nuestra parte: movimientos musculares de los ojos, de las manos, etc.

Ahora bien, si el objeto es angosto y vertical,’ por ejemplo, nuestros músculos oculares verifican un esfuerzo de elevación; este esfuerzo está asociado en nuestra conciencia a otros movimientos incipientes de nuestro cuerpo, que tienden a levantarnos sobre el suelo y a las sensaciones musculares de peso, de resistencia, de gravitación. Se forma, pues, dentro de nosotros, en torno a la imagen bruta del objeto angosto y vertical, un como organismo de actividades, de relaciones vitales: sentimos como si nuestras fuerzas, que aspiran hacia arriba, vencieran la pesantez, por tanto, como si nuestro esfuerzo triunfara. Y como todo esto lo hemos ido sintiendo mientras percibíamos aquel objeto exterior, y precisamente para percibirlo, fundimos lo que en nosotros pasa con la existencia de él y proyectamos hacia fuera todo junto, compenetrado, en una única realidad. El resultado es que no ya nosotros, sino el objeto angosto y vertical nos parece dotado de energía, nos parece esforzarse por erguirse sobre la tierra, nos parece triunfar sobre las fuerzas contradictorias. Y aquello que acaso era un montón inerte de piedras, puestas las unas sobre las otras, se levanta ante nosotros como dotado de una vitalidad propia, de una energía orgánica que por ser triunfadora nos parece grata. Este es el placer estético elemental que hallamos en la contemplación de las columnas, de los obeliscos. En realidad, somos nosotros mismos quienes gozamos de nuestra actividad, de sentimos poseedores de

poderes vitales triunfantes; pero lo atribuimos al objeto, volcamos sobre él nuestra emotividad interna, vivimos en él, simpatizamos.

Esta es la simpatía: «Sólo cuando existe esta simpatía —dice Lipps— son bellas las formas, y su belleza no es otra cosa que este sentirse idealmente vivir una vida libre». «Goce estético es, por tanto, goce de sí mismo objetivado».

Según esta teoría, el arte vendría a ser la fabricación de formas tales que susciten en nosotros esa vitalidad orgánica potenciada, esa expansión virtual de energías, esa liberación ilimitada e imaginaria. La consecuencia es obvia: el arte, entendido así, propenderá siempre a presentarnos las formas orgánicas vivas en toda su riqueza y libertad, el arte buscará constantemente la captación de la vida animal real, que es la que más puede favorecer esa otra vida virtual; el arte, en suma, será esencialmente naturalista.

Frente a esa teoría se presentan masas enormes de hechos artísticos. Los pueblos salvajes, las épocas de arte primitivo, ciertas razas orientales practican un arte que niega la vida orgánica, que huye de ella, que la repele. Los dibujos y ornamentos del salvaje, el estilo geométrico de los pueblos arios al comienzo de su historia, la decoración árabe y persa, china y en parte la japonesa, son otras tantas contradicciones de esa supuesta tendencia simpática que se atribuye a todo arte. Los iconoclastas caen sobre la estética de la simpatía, y al romper las imágenes de seres vivos obedeciendo a un instinto indiferenciado, a un tiempo estético y religioso, la hacen imposible.

Worringer propone que al lado de la voluntad artística que quiere las formas vivas, se abra otro registro en la estética para la voluntad artística que quiere lo no vivo, lo no orgánico e inserto en el movimiento universal, que, por el contrario, aspira a formas rígidas, sometidas a una ley de hierro, regulares y exentas de los influjos infinitos e inaprensibles de la vitalidad universal. En una palabra, frente a la simpatía propone la abstracción como motor estético.

En un dibujo geométrico el goce estético no procede de que transfiera a él los esfuerzos imprecisos, innumerables, los movimientos cambiantes de mi vida interior que fluye constantemente sin orden, sin compás, sin regla, que es un caos omnímodo, irreductible a cauce donde no damos pie, donde todo va y viene y claudica, sin nada en reposo, fijo, inequívoco. No gozo yo, pues, de mí mismo en el dibujo geométrico, sino, al contrario, me salvo del naufragio interior, olvidándome de mí en aquella realidad regulada, clara, precisa, sustraída a la mudanza y a la confusión. Me salvo en ella de la vida, de mi vida.

La voluntad simpática y la voluntad abstractiva son el carácter distintivo de dos posturas diversas que toma el hombre ante el mundo, de dos épocas, en cierto modo, de dos razas. Veamos cómo nos muestra Worringer impreso en los estilos artísticos el carácter diferencial del hombre primitivo, del hombre clásico, del hombre oriental, del hombre mediterráneo, del hombre gótico.

El Imparcial, 31 julio 1911.

IV
EL HOMBRE PRIMITIVO

La agorafobia, el terror que experimenta el neurasténico cuando tiene que atravesar una plaza vacía, nos puede servir de metáfora para comprender la postura inicial del hombre ante el mundo. Aquella fobia hace pensar en un como resurgimiento atávico, en un como resto superviviente de las formas animales primitivas que, después de larga evolución, han madurado en la forma humana. Hacen pensar en aquellos seres dotados de una vida elemental que disponían solamente del tacto para guiarse en la existencia. Los demás sentidos fueron más tarde apareciendo a modo de complicaciones y artificios sobre aquel sentido fundamental. Largas edades de aprendizaje fueron precisas para que la orientación visual alcanzara la seguridad que al animal ofrecía originariamente el tacto. Tan pronto como el hombre, dice Worringer en su primer libro «Abstracción y simpatía», se hizo bípedo, tuvo que confiarse a sus ojos y debió padecer una época de vacilación e inseguridad. El espacio visual es más abstracto, más ideal, menos cualificado que el espacio táctil. Así el neurasténico no se atreve a lanzarse en línea recta por medio de la plaza, sino que se escurre junto a las paredes, y palpándolas afirma su orientación.

Es curioso, prosigue, que en la arquitectura egipcia perdura este terror al espacio. «Por medio de las innumerables columnas, innecesarias para la función constructiva, evitaban la impresión del espacio vacío, ofreciendo a la mirada puntos de apoyo».

El hombre primitivo es, por decirlo así, el hombre táctil: aún no posee el órgano intelectual merced al cual es reducida la pavorosa confusión de los fenómenos a las leyes y relaciones fijas. El mundo es para él la absoluta confusión, el capricho omnímodo, la tremebunda presencia de lo que no se sabe qué es. La emoción radical del hombre primitivo es el espanto, el miedo a la realidad. Camina agarrándose a las paredes del universo; es decir, conducido por sus instintos. «Desconcertado, aterrorizado por la vida, busca lo inanimado, en que se halla eliminada la inquietud del devenir y donde encuentra fijeza permanente. Creación artística significa para él evitar la vida y sus caprichos, fijar intuitivamente, tras la mudanza de las cosas presentes, un más allá firme en que el cambio y la caprichosidad son superados». De

aquí el estilo geométrico. Todo su afán consiste en arrancar los objetos de la conexión natural en que viven, de la infinita variabilidad caótica. Privando a lo vivo de sus formas orgánicas, lo eleva a una regularidad inorgánica superior, lo aísla del desorden y de la condicionalidad, lo hace absoluto, necesario.

La primera consecuencia técnica a que esta voluntad artística conduce es la negación de la masa, del color, del claroscuro, y el invento de algo que no hay en la realidad, que en su rigidez y precisión repele lo vital: la línea.

El arte primitivo burla la ferocidad del caos ambiente, traduciendo las formas orgánicas en formas geométricas, es decir, matando aquéllas. La obra artística, «en lugar de ser la copia de algo real, condicionado, es el símbolo de lo incondicional y necesario».

Otras consecuencias derivan de esta primera. Así el arte primitivo se mantiene en la reproducción superficial, suprime la tercera dimensión del espacio porque la forma cúbica es la que presta vitalidad a los objetos. Cuando Rodin, típico representante del naturalismo clásico, quiere formular su fe artística de una manera breve y decisiva, exclama: «La *razón cúbica* es la soberana de las cosas». Además de la representación superficial, caracteriza la ornamentación primitiva, la figura singular; cada cosa, aislada en sí misma, libertada de su conexión difusa con las demás. En fin, el espacio entre ellas no es jamás reproducido. Recuérdese que el arte contemporáneo nada pretende con tanto afán como reproducir el espacio neutro, que habita entre las cosas, hasta el punto de que los objetos mismos se consideran como motivos secundarios y pretextos para un ambiente.

V
EL HOMBRE CLÁSICO

El intelecto, como hábil ingeniero que por medio de diques gana al mar terreno y lo aleja, va reduciendo el desorden a orden, el caos a cosmos. Lo que llamamos Naturaleza es la porción de caos sometida a fijeza y regularidad, lo urbanizado por la ciencia. Dentro de ella resplandece la armonía y la conveniencia, todo marcha con buen compás siguiendo las normas predispuestas que el intelecto descubre.

Según Worringer, en el hombre clásico entendimiento e instinto llegan a un equilibrio; ni éste sobrepasa a aquél en sus exigencias, ni aquél responde a éste con

negaciones. Las cosas exteriores aparecen tan gratamente organizadas como nuestros propios pensamientos, y entre ambos mundos, el de las ideas y el de las cosas, hay una perfecta correspondencia. Diríase que la Naturaleza es un hombre más grande y el hombre un pequeño mundo.

La postura del hombre clásico ante el universo tiene, consecuentemente, que ser de confianza. El griego racionaliza al mundo, le hace antropomorfo, semejante a sí mismo. De suerte que es un placer sumirse en la contemplación de las cosas vivas que, en su aparente mutabilidad, no hacen sino repetir ampliadas, potenciadas, las reglas mismas con que se mueven dentro de nosotros los sentimientos, los afectos, las ideas ¡Qué divina, qué humana complacencia hallarse repetido en las formas infinitas de la vitalidad universal!

Nuestro autor caracteriza, pues, al hombre clásico por el racionalismo, por la falta de sensibilidad y de interés para ese «más allá», que limita la porción del mundo acotado por nuestra razón. Dejemos a un lado toda discusión sobre si esta característica es o no acertada, y prosigamos.

Este hombre, para quien sólo este mundo existe, el mundo de lo real, que es el mundo de lo racional, sentirá dondequiera mire, la voluptuosidad de la armonía que rige las formas corporales, es decir, la belleza, la buena proporción. En la antología del monje Planudio, donde se ha almacenado todo el menudo erotismo helénico, se dice del talle de una mujer que era «armonioso y divino». Para el griego que escribió aquel meloso epigrama, lo divino, lo bello y cumplido es lo que guarda ciertas buenas proporciones. Ahora bien; lo que en nuestras matemáticas se llama proporción, se llamaba en las antiguas razón. Esta razón o regularidad de lo viviente, ese ritmo placentero de lo orgánico, esa razón que hay en la planta como en el hombre, constituye el lema del arte clásico, del arte simpático propio de un temperamento confiado, amigo y afirmador de la vida. El griego busca en la plástica ese placer causado «por el misterioso poder de la forma orgánica, en que se puede gozar del propio organismo potenciado». Con el mismo fin, el Renacimiento estudia afanosamente las formas reales, no para lograr copias, sino para aprender en ella los tesoros de armonía que su optimismo triunfante le hace sospechar desparramados por la vitalidad cósmica.

Conviene, sin embargo, subrayar que el hombre clásico no es naturalista al modo que el español. No le interesan las cosas tal y como se presentan, en su rudeza concreta, en su áspera individualidad, sino lo que de normal, jocundo y bien adobado se halle en cada objeto, en cada ser.

VI
EL HOMBRE ORIENTAL

Worringer, dejándose llevar por Schopenhauer, admite una tercera postura del hombre ante el mundo. Ya ha sido superado el terror primitivo, ya los griegos han tendido sobre los fenómenos naturales sus retículas científicas; ya el conocimiento ha puesto como un ordnen en la originaria confusión. El hombre oriental, empero, no es tan fácil de contentar como el griego o el italiano: acepta la labor urbanizadora del intelecto, reconoce que hay como ritmos y como leyes, según los cuales se verifican las transformaciones naturales; pero su instinto es más profundo, supera y trasciende la razón, y al través de ese velo bien urdido de la lógica y de la física palpa una ultrarealidad de quien las cosas presentes son como vagos ensueños y apariencias. Según él, lo que el hombre clásico llamaba Naturaleza es sólo el velo de Maia prendido sobre una incognoscible realidad trasmundana.

Y esto le lleva a una emoción de desdén y despego hacia la vitalidad aparente, análoga a la que experimenta el cristiano. El arte oriental es, como el primitivo, abstracto, geométrico, irreal, trascendente; pero no oriundo como aquél del miedo, sino de extrema sutileza mental.

Worringer prepara de esta manera su defensa del misticismo gótico. Porque eso es misticismo: suponer que podemos aproximarnos a la verdad por medios más perfectos que el conocimiento.

Mas, aparte de esa insoportable metafísica schopenhaueriana exenta de claridad y de interés, hay en las ideas de Worringer no pocas dificultades. Una de ellas será preciso mentar, porque nos atañe muy de cerca a los españoles.

La teoría de nuestro autor exige que el arte haya comenzado históricamente con el estilo abstracto y geométrico. Mas he aquí que las pinturas descubiertas en Dordogne, La Madelaine, Thüngen y más recientemente en Kom-el-Ajmar (Egipto) y en la cueva de Altamira (Santander), vienen a esa teoría como pedrada en ojo de boticario. Los artistas españoles que hace tres mil años cubrieron las paredes de una caverna con figuras de bisontes —propiamente *urus* o toros de Europa— aspiran a abrir la historia del arte. Y el caso es que su obra rezuma al través de los milenios un realismo agresivo y vencedor. Los toros magníficos, de hinchada cerviz y testuz crinada, aquellos soberbios cuadrúpedos cuya vista maravilló a César cuando entró en Aquitania, y de que hoy subsisten sólo unos cuantos centenares recluidos en dos fincas del zar ruso, perviven inmortalizados por manos certeras, guiados por corazones amantes desaforados de lo real en el fresco prehistórico de Altamira. Goya, en sus dibujos tauromáquicos, es un mísero discípulo de aquellos iberos pintores. ¡Eso no es arte! —prorrumpe Worringer—, eso es instinto de imitación. Los pintores de Altamira no hacen cosa distinta de lo que hoy siguen haciendo los negros de

África.

Worringer, que tan buenas intenciones mostraba de corregir la estrechez de ánimo de los profesores alemanes que quieren reducir el arte al módulo greco-latino, peca en este caso del mismo vicio. Esos restos de un arte mediterráneo prehistórico no son manifestaciones del imitativismo infantil: una poderosa voluntad artística se revela en aquellas enérgicas líneas y manchas; más todavía, una postura genuina ante el mundo, una metafísica que no es la abstractiva del indoeuropeo, ni el naturalismo racionalista clásico, ni el misticismo oriental.

VII
EL HOMBRE MEDITERRÁNEO

Yo llamo este fondo último de nuestra alma *mediterranismo*, y solicito para el hombre mediterráneo, cuyo representante más puro es el español, un puesto en la galería de los tipos culturales. El hombre español se caracteriza por su antipatía hacia todo lo trascendente; es un materialista extremo. Las cosas, las hermanas cosas, en su rudeza material, en su individualidad, en su miseria y sordidez, no quintaesenciadas y traducidas y estilizadas, no como símbolo de valores superiores…, eso ama el hombre español. Cuando Murillo pinta junto a la Sagrada Familia un puchero, diríase que prefiere la grosera realidad de éste a toda la corte celestial; sin espiritualizarlo lo mete en el cielo con su olor mezquino de olla recalentada y grasienta.

¿No puede afirmarse que bajo los influjos superficiales, aunque incesantes, de razas más imaginativas o más inteligentes, hay en nuestro arte una corriente de subsuelo que busca siempre lo trivial, lo intrascendente?

Este arte quiere salvar las cosas en cuanto cosas, en cuanto materia individualizada. Así, hace poco, en un rapto bellísimo de brutal materialismo, el rector de la Universidad de Salamanca componía unos versos declarando su inequívoca decisión de no salvarse si no se salva su perro, si no le acompaña el empíreo y corre con él de nube en nube lamiéndole la mano de su alma, ¡Amor a lo trivial, a lo vulgar! Alcántara llama al arte español «vulgarismo». ¡Cuán exacto! Lo mejor que ha traído la literatura española en los últimos diez años ha sido los ensayos de *salvación* de los casinos triviales de los pueblos, de las viejas inútiles, de los provincianos anónimos, de los zaguanes, de las posadas, de los caminos polvorientos

—que compuso un admirable escritor, desaparecido hace cuatro años, y que se firmaba con el pseudónimo *Azorín*.

La emoción española ante el mundo no es miedo, ni es jocunda admiración, ni es Fugitivo desdén que se aparta de lo real, es de agresión y desafío hacia todo lo suprasensible y afirmación *malgré tout* de las cosas pequeñas, momentáneas, míseras, desconsideradas, insignificantes, groseras. No; no es casual que la primera obra poética importante de un español, la *Farsalia* de Lucano, cantara un Vencido. Y aunque Cervantes es más que español, hay en su libro una atmósfera de trivialismo empedernido que nos hace pensar si el poeta se sirve de Don Quijote, del bueno y amoroso Don Quijote, que es un ardor y una llamarada infinita, como de un fondo refulgente sobre el cual se salve el grosero Sancho, el necio cura, el fanfarrón barbero, la puerca Maritornes y hasta el Caballero del Verde Gabán, que ni siquiera es grosero, ni sucio, ni pobre; que vive inmortalmente por haber poseído lo menos que cabe poseer: un gabán verde.

¿Cabe más trivialismo? Sí; aún cabe más. Recordad que Diego Velázquez de Silva, obligado a pintar reyes y Papas y héroes, no pudo vencer la voluntad artística que la raza puso en sus venas, y va y pinta el aire, el hermano aire, que anda por dondequiera sin que nadie se fije en él, última y suprema insignificancia.

El Imparcial ,13 agosto 1911.

VIII
EL HOMBRE GÓTICO

Con objeto de no alargar indefinidamente estas notas, dejo a un lado todas las cuestiones que sugiere ese tipo de hombre amante acérrimo de las cosas sensibles, enemigo de todo lo trascendente a la materia, incluso de la razón, que sirvió al griego de mediadora con el mundo. Baste indicar que ese por mí llamado hombre mediterráneo, y especialmente español, es el polo opuesto del artista abstractivo y geométrico. El término medio es el hombre clásico que busca la regularidad como éste; pero la busca en las cosas de la tierra, como aquél.

La historia del arte señala con plena claridad el momento en que esas dos corrientes elementales —el estilo geométrico, que viene con los dorios del Norte, y el

estilo vitalista, de incontinente *simpatía* hacia lo real, que llega del Sur— se dan la batalla, y, sin vencidos ni vencedores, se funden en una divina tregua ejemplar, que es el clasicismo griego. Primero es el estilo de Mykena y el estilo de Dipylon quienes combaten; luego, el dórico y el jónico.

Sin embargo, aquella fusión es pasajera, como todo lo razonable que suele durar poco. Tras de Grecia y de Roma vienen pueblos dentro de bosques incultos, tropeles humanos que conservan no domada su originalidad espiritual. Son los germanos, que, según Worringer, constituyen la *conditio sine qua non* del arte gótico. No se piense, pues, cuando de goticismo hablemos, en los alemanes actuales. Recuérdese que aquellos germanos cayeron sobre los imperios mediterráneos y, haciendo que su sangre corriera por dentro de las venas grecolatinas, perviven en nosotros los españoles, franceses e italianos. Los germanos no poseían originariamente más arte que la ornamentación. «No hay en ésta —dice Haupt— representación alguna de lo natural, ni del hombre, ni del animal, ni de la planta. Todo se ha convertido en un adorno superficial, sin que intente jamás la imitación de cosa alguna presente ante los ojos». En las épocas más antiguas no se distingue del estilo geométrico primitivo «que hemos llamado bien mostrenco» de todos los pueblos arios. Poco a poco, no obstante, se va desenvolviendo sobre la base de esta gramática lineal aria, un peculiar idioma de líneas que claramente se caracteriza como el idioma propiamente germánico. Este nuevo arte es la ornamentación de lazos. Lamprecht, el famoso autor de la «Historia de Alemania» lo describe así: «El carácter de esta ornamentación está determinado por la penetración y complicación de unos pocos motivos simplicísimos. Primero es sólo el punto, la línea, el lazo; luego, ya la ojiva, el círculo, la espiral, el zigzag, y un adorno en forma de S. En verdad, no es un tesoro de motivos. Pero ¡qué diversidad no se logra en su aplicación! Unas veces corren paralelamente, otras entre paréntesis, otras en enrejado, otras anudados, otras entretejidos en confusa complicación. Así resultan fantasías inextricables, cuyos enigmas hacen cavilar, que en su fluencia parecen evitarse y buscarse, cuyos elementos, dotados, por decirlo así, de sensibilidad, poseídos de un movimiento apasionadamente vital, sujetan la mirada y la atención».

En este producto primero y rudo se revela, con plena energía, la peculiaridad del alma gótica, que andando el tiempo va a poblar el mundo de enormes y sabios monumentos. El mérito principal del libro de Worringer consiste en la definición de esa voluntad gótica; copiemos:

«Se nos presenta aquí una fantasía lineal cuyo carácter tenemos que analizar. Como en la ornamentación del hombre primitivo, en la germánica es portadora de la voluntad artística la línea geométrica, abstracta, incapaz por sí misma de expresión orgánica. Pero al tiempo que inexpresiva, en sentido orgánico, muestra ahora la vivacidad extrema. Las palabras de Lamprecht señalan explícitamente en aquella maraña lineal una impresión de vida y movilidad apasionadas; una inquietud que va sin descanso buscando algo. Ahora bien; como la línea por sí misma carece de todo

matiz orgánico, esa expresión de vida tiene que ser la expresión de algo diferente de la vida orgánica. Tratemos de comprender en su peculiaridad esa expresión superorgánica.

»Nos hallamos con que la ornamentación del Norte, a pesar de su carácter lineal abstracto, produce una impresión de vitalidad que nuestro sentimiento de la vida, ligado a la simpatía hacia lo real, suele hallar inmediatamente sólo en el mundo de lo orgánico. Parece, pues, que esta ornamentación es una síntesis de ambas tendencias artísticas. Sin embargo, más bien que síntesis, parece, por otra parte, un fenómeno híbrido. No se trata de una compenetración armónica de dos tendencias opuestas, sino de una mezcla impura y en cierto modo enojosa de las mismas, que intenta aplicar a un mundo abstracto y extraño nuestra simpatía naturalmente inclinada al ritmo orgánico real. Nuestro sentimiento vital se arredra ante esa furia expresiva; mas cuando, al cabo, obedeciendo a la presión, deja fluir sus fuerzas por aquellas líneas en sí mismas muertas, siéntese arrebatado de una manera incomparable e inducido como a una borrachera de movimiento que deja muy lejos tras de sí todas las posibilidades del movimiento orgánico. La pasión de movimiento que existe en esta geometría vitalizada —preludio a la matemática vitalizada de la arquitectura gótica— violenta nuestro ánimo y le obliga a un esfuerzo antinatural. Una vez rotos los límites naturales de la movilidad orgánica, no hay detención posible: la línea se quiebra de nuevo, de nuevo es impedida en su tendencia a un movimiento natural; nueva violencia la aparta de una conclusión tranquila y le impone nuevas complicaciones; de suerte que, potenciada por todos estos obstáculos, rinde el máximum de fuerza expresiva hasta que, privada de todo posible aquietamiento normal, acaba en locas convulsiones, o termina súbitamente en el vacío, o vuelve sin sentido sobre sí misma. En suma: la línea del Norte no vive de una impresión que nosotros de grado le otorgamos, sino que parece tener una expresión propia más fuerte que nuestra vida».

Worringer pone un ejemplo para fijar con perfecta claridad esa nota diferencial del gótico frente al arte clásico. Si tomamos un lápiz —dice— y dejamos a nuestra mano que trace líneas a su sabor, nuestro sentimiento íntimo acompaña involuntariamente los movimientos de los músculos manuales. Hallamos una cierta emoción de placer en ver cómo las líneas van naciendo de ese juego espontáneo de nuestra articulación. El movimiento que realizamos es fácil, grato, sin trabas, y una vez comenzado," cada impulso se prolonga sin esfuerzo. En este caso percibimos en la línea la expresión de una belleza orgánica precisamente porque la dirección de la línea correspondía a nuestros sentimientos orgánicos, y cuando hallamos aquella línea en alguna otra figura o dibujo, experimentamos lo mismo que si la hubiésemos trazado nosotros. Pero si bajo el poder de un profundo movimiento afectivo tomamos el lápiz, presos de la ira o del entusiasmo, en lugar de dejar a la mano ir sobre el papel, según su espontaneidad, y trazar bellas líneas curvas orgánicamente temperadas, la obligamos a dibujar figuras rígidas, angulosas, interrumpidas, zigzagueantes. «No es, pues, nuestra articulación quien espontáneamente crea las

líneas, sino nuestra enérgica voluntad de agresión quien imperiosamente prescribe a la mano el movimiento». Cada impulso dado no llega a desarrollarse según su natural propensión, sino que es al plinto corregido por otro y por otro indefinidamente. «De modo que al hacernos cargo de aquella línea excitada, percibimos involuntariamente también el proceso de su origen, y en vez de experimentar un sentimiento de agrado, nos parece como si una voluntad imperiosa y extraña pasara sobre nosotros. Cada vez que la línea se quiebra, cada vez que cambia de dirección, sentimos que las fuerzas, interceptada su natural corriente, se represan, y que tras este momento de represión saltan en otra dirección con furia acrecida por el obstáculo. Y cuantas más sean las interrupciones, cuantos más numerosos los obstáculos que hallan en el camino, tanto más poderosas son las rompientes en cada recodo, tanto más furiosas las avalanchas en la nueva dirección; con otras palabras, tanto más potente y arrebatadora es la expresión de la línea».

Ahora bien; como en el primer caso la línea expresaba la voluntad fisiológica de nuestra mano, en el segundo expresa una voluntad puramente espiritual, afectiva e ideológica a la vez, contradictoria de cuanto place a nuestro organismo. Amplíese este caso individual a estado de alma colectiva, a efectividad de todo un pueblo, y se tendrá la voluntad gótica y el carácter del estilo que la expresa. Worringer formula así aquélla: deseo de perderse en una movilidad potenciada antinaturalmente; una movilidad suprasensible y espiritual, merced a la cual nuestro ánimo se liberte del sentimiento de la sujeción a lo real; en suma, lo que luego, «en el ardiente excelsior de las catedrales góticas, ha de aparecemos como trascendentalismo petrificado».

De aquí se derivan todas las cualidades particulares de este arte patético y excesivo, que huye de la materia tanto cuanto el trivialismo español la busca.

Como en la plástica —ese arte naturalista-racional, clásico por excelencia— llega a su adecuada expresión la voluntad formal de los griegos, y en la pintura de Rafael, la del Renacimiento, la voluntad gótica vive eminentemente en la ornamentación y la arquitectura: dos medios abstractos, inorgánicos.

No podemos seguir a Worringer en su delicado análisis de las formas góticas elementales, comparadas con las clásicas. Requeriría mucho espacio, y harto es el ya empleado, si se tienen en cuenta las condiciones de un periódico diario. Y, sin embargo, nada tan sugestivo y plausible como las fórmulas que va encontrando Worringer al recorrer los diversos problemas de la historia del arte gótico: «desgeometrización de la línea, desmaterialización de la piedra». «La expresión del soportar, del llevar, propia a la columna clásica, la expresión de la dinamicidad y del movimiento propio al sistema de aguas y arbotantes». Carácter multiplicativo del gótico, en oposición al carácter adictivo del edificio griego. «La repetición en el gótico y la simetría en el clásico». «La melodía infinita de la línea gótica», etcétera, etc.

Yo espero que algún editor facilite la lectura de este libro bellísimo a los aficionados españoles: ninguno mejor como manual e introducción a la «sublime

historia medieval».

El Imparcial, 14 agosto 1911.

ALEMÁN LATÍN Y GRIEGO

LA discusión que ahora se mueve en Francia a propósito del latín puede servirnos de pretexto para renovar entre nosotros la meditación sobre el problema de la enseñanza de las lenguas. Tal y como las cosas están ahora en nuestra legislación es imposible que continúen. Una reforma absoluta se impone. Ahí va una opinión.

No ignora el lector que unos cuantos franceses, muy conocidos en el mundo literario, que más que otro alguno suele ser sólo un escaparate, han formado una Liga para la defensa de la lengua y cultura francesa. Según esos señores, se hallan ambas enfermas: la tradición de brillantez expresiva, de fácil amenidad, de femenina curiosidad indiscreta hacia los lados más débiles del hombre va perdiéndose de una manera alarmante. Los profesores universitarios han dado en preocuparse tan fuertemente de la verdad, que la vaga elocuencia desaparece de las cátedras francesas. Ya no es la historia una serie de vistas panorámicas propuestas al lirismo de la mocedad estudiosa, sino un trabajo cruel y tenaz, meticuloso y casto, sobre los documentos, sobre las fuentes. Ya no es la crítica literaria, como en la edad desmedulada de Sainte-Beuve, una recolección de anécdotas picantes, una lista de los pecados divertidos a que poetas y prosistas se dejaron ir en las horas menos nobles de su existencia, sino la sistemática captura de los orígenes de sus creaciones, la acumulación de variaciones lexicográficas, la reconstrucción de las porciones egregias de sus almas. Ya no es la filosofía, como en los tiempos idílicos de Cousin y Renan, una especie de retórica, sino la reflexión sobre la compleja metodología de las ciencias: sólo el señor Bergson perpetúa la sabiduría de antiguo régimen exponiendo, ante numeroso auditorio, una filosofía *demi-mondaine*.

Esto quiere decir que la raza francesa está enferma: según los señores de la Liga, la misión de Francia en la historia es escribir o hablar de una manera elegante, renunciando a la verdad como manufactura nacional. La verdad es un producto germánico, y esa Francia laboriosa, honesta, practicante de las virtudes profundas es, por tanto, una Francia germanizada. He ahí descubierto el mal: la germanización. ¿Cómo curarlo? Muy sencillo: con latín, como curaba el médico de Molière; que estudien los bachilleres más latín. De esta manera se afirmará frente al germanismo la cultura latina.

Esta campaña en pro de la retórica latina y en contra de la ciencia germánica va movida por la corriente tradicionalista y conservadora que, tras las apariencias políticas de la República, se está apoderando del ambiente en el país vecino. Quisiera equivocarme, pero a despecho del enérgico socialismo francés, puede augurarse que

se está preparando en Francia una nueva restauración. Es de esperar que la Francia inmortal de subsuelo, la que ha organizado en Europa la libertad, venza esos poderes reaccionarios una vez más; pero careciendo España de tradición cultural, aún no llegada nunca al ejercicio y al amor de la libertad civil, y sometida, como vive, a las enseñanzas y a las modas francesas, forzosamente han de preocuparnos esos ensayos palingenésicos de una parte de la gente gálica.

Suena a paradoja, pero si se hace el balance de las ideas francesas en el siglo XIX, nos encontraremos con que este siglo ha sido en Francia conservador, y todo él una reacción creciente contra el XVIII. Nada avergonzaba tanto a los hombres que más han influido en los últimos cuarenta años —Renan y Taine— como saberse descendientes de Voltaire. Hay en la obra de ambos un tácito advertimiento de que Voltaire es una conclusión, un último momento en la evolución de la originalidad francesa. El centro de gravedad espiritual se había desviado hacia las razas germánicas. Un impulso leal de sus almas les llevó a buscar las nuevas sustancias en Alemania e Inglaterra; de modo que cuando los ulanos imperiales sitiaban París, uno de los lugares donde con mayor vigor y pureza pulsaba el espíritu franco —el corazón de Renan—, se hallaba ya colonizado por pensamientos alemanes. Sin embargo, su lealtad no fue completa: no tuvieron la modestia de declarar abiertamente la bancarrota de la cultura nacional, de recomendar humildad a sus contemporáneos, de enviarles a aprender en razas más jóvenes y aun originariamente creadoras. Por otra parte, un poder cultural como Francia no muere del todo nunca ni acaba de una vez: aquí, allá, surgirán inventos científicos franceses; aún quedaban restos del fenecido ímpetu y, sobre todo, una literatura brillante parecía continuar gobernando la sensibilidad europea. Creyeron, pues, en la posibilidad de un renacimiento francés sin necesidad de aquel rodeo humillante; una renovación de las energías étnicas. Taine, de Inglaterra; Renan, de Alemania, trajeron las ideas de la restauración: Hegel el Restaurador, el justificador, el romántico, les invitaba a construirse una ideología nacionalista y conservadora, a renegar de Voltaire y la Revolución, a restaurar el feudalismo. De estos polvos vienen los lodos nacionalistas actuales. La dualidad persistente en las almas de Taine y Renán caracteriza la Francia actual; la porción superior de la raza, los hombres serios, profundos, virtuosos se esfuerzan en reabsorber el germanismo movidos de una clara noción histórica: los «troublions», los frívolos y vanos no se resignan a la hegemonía del espíritu germánico, y como presienten que son de éste, cuando menos, el presente y el inmediato porvenir, solicitan el pasado y quisieran retrotraerlo deteniendo el curso del mundo para que perdure el clima en que es posible la literatura decadente, la cultura formal y adjetiva del siglo XX francés.

He dicho cultura decadente; pero quisiera ser bien entendido. Yo conservo un gran amor hacia esos literatos franceses en cuyas obras hemos aprendido a escribir por falta de maestros nacionales. Creo que en la novela, como en la pintura, han habilitado un nuevo instrumento artístico que sin ellos hubiera tardado un siglo más en ser descubierto: el realismo a la manera de Flaubert y el impresionismo de Manet

representan la postura estética más acertada, más vigorosa, más digna que hasta ahora han inventado los hombres. En menor grado, de Chateaubriand a Barrés y de Ingres a Cézanne, pueden encontrarse muchos otros laudables ensayos de dar forma sugestiva e imperecedera a las cosas humanas que son las pasiones y las ideas.

Pero cultura es algo más que eso, más que la forma de las pasiones e ideas humanas; es creación de pasiones nuevas y de ideas nuevas. Ahora bien; esto ha faltado a Francia en el siglo XIX. La riqueza de inventos formales ha tapado durante algún tiempo la pobreza de sensibilidad para las cosas mismas, y mientras pulían los adjetivos, los sustantivos, sin los cuales no vive una frase, se iban haciendo viejos sin ser renovados. Cultura decadente no quiere decir cultura despreciable, sino sólo cultura adjetiva, cultura llamada a morir exenta de inmanente porvenir. Hay ciertos valores en ella a que no puede aspirar ninguna cultura sana y ascendente, ciertas suavidades y complicaciones, ciertos tonos de melancolía infinita, cierto exceso de facultades expresivas, elegancia, frivolidad, magnificencia. Los productos de decadencia tienen aquel sabor genuino que Séneca compara al de las manzanas caídas del árbol, al de las gotas postreras de una copa.

Pero nosotros necesitamos vivir y no nos queda, no debe quedarnos, ocio para gozar. La cultura decadente es fatal para un pueblo que ha caído ya. Ahora hemos menester las sustancias elementales de la vida, hemos menester los sustantivos. ¿No ha de habernos traído gravísimos perjuicios el exclusivo aprendizaje del arte del adjetivo que nos venía de París? Somos un moribundo a quien se ha propuesto enseñarle a bailar. *Pardon*, queremos vivir, vivir la vida elemental, respirar aire, andar, ver, oír, comer, amar y odiar. Necesitamos todo lo contrario de lo que Francia puede ofrecernos: cultura de pasiones y de ideas, no de formas. Necesitamos una introducción a la vida esencial.

Puede creérseme si digo que nadie habrá sentido y seguirá sintiendo mayor antipatía espontánea hacia la cultura germánica que yo. La patética protestante, la pedantería, la pobreza intuitiva, la insensibilidad plástica y literaria, la insensibilidad política del alemán medio mantienen firme a toda hora mi convicción de que no se trata de una cultura clásica, de que el germanismo tiene que ser superado. Pero nótese bien: tiene que ser superado; hoy no lo está. Lo superado es la llamada cultura latina. Si aspiramos a algo más fuerte, nos es imprescindible partir de la ciencia germánica. De modo que, hoy por hoy, los pueblos románicos no tienen cosa mejor ni más seria que hacer que reabsorber el germanismo sin pensar en la galvanización de la momia latina. Después de todo, lo que hubiere de inmortal en la cultura latina lo hallaremos también en la germánica; pues ¿qué es germanismo más que la absorción del latinismo por los germanos a lo largo de la Edad Media?

Necesitamos una introducción a la vida esencial. Esto es la primera y la más amplia necesidad. Por eso es menester que toda la instrucción superior española, todas las carreras universitarias, todas las escuelas especiales, exijan el conocimiento del idioma alemán. La cultura germánica es la única introducción a la vida esencial.

Pero esto no basta.

El Imparcial, 10 septiembre 1911.

UNA RESPUESTA A UNA PREGUNTA

Marburgo, 4 septiembre.

AMIGO Baroja: Recibo *El Impartial* y leo lo que escribe usted bajo el título «¿Con el latino o con el germano?» Por una curiosa coincidencia, al mismo tiempo que usted escribía sobre esa cuestión enviaba yo a Madrid unas cuartillas, que espero se hayan publicado a estas horas, tratando del mismo asunto. Pocas semanas hace Ramiro de Maeztu tocaba el mismo problema desde las columnas del *Heraldo*. No parece, pues, que se trate de un capricho o humorada personal, de un súbito enojo contra el imperialismo larvado de Francia; hace tiempo que con la imprecisión y lentitud características de nuestros movimientos nacionales prepara nuestra raza un cambio de orientación torpemente, como un ciego que orienta su faz hacia donde se derrama un poco de luminosidad.

Yo no sé si sería deseable una aproximación de España a Alemania en los temas de política internacional. La política es una ciencia experimental cuyas soluciones no puede anticipar nadie: es el reino de los problemas particulares y concretos y es la suma de las técnicas administrativas, cuyo conocimiento supone la vida de un hombre. Por tanto, me es cada vez menos soportable la política del à *peu près* que amenaza convertir la democracia en triunfo de la incompetencia. Quédese, pues, el aspecto político de la cuestión para el que entienda de ello.

De todos modos, conviene separar completamente la realidad política de la Alemania actual y la cultura germánica. Hay muchos alemanes cuya es la opinión de que el poderío imperial se ha logrado a costa del abandono de los grandes ideales, de la cultura germánica. Bismarck, dando a su raza aquella decisiva lección de agresividad, desvió hacia los músculos las energías que antes iban íntegras al corazón y a la cabeza. De suerte, que aunque en la política alemana resplandezcan algunas de las genuinas cualidades tudescas, aunque nos garantice mayor seriedad, menos ambición, no hay que hacerse ilusiones: el imperialismo alemán para sostenerse será duro, perentorio, exigente, como lo han sido todos los imperialismos habidos y por haber.

Mas lo importante para usted como para mí, es la aproximación cultural de España a Alemania. Con ello da usted muestras de una sensibilidad histórica que suele faltar a los universitarios españoles; no hablemos de los políticos.

Ya una vez se intentó cosa parecida. Por los años del 70 quisieron los krausistas, único refuerzo medular que ha gozado España en el último siglo, someter el intelecto y el corazón de sus compatriotas a la disciplina germánica. Mas el empeño no fructificó porque nuestro catolicismo, que asume la representación y la

responsabilidad de la historia de España ante la historia universal, acertó a ver en él la declaración del fracaso de la cultura hispánica y, por tanto, del catolicismo como poder constructor de pueblos. Ambos fanatismos, el religioso y el casticista, reunidos pusieron en campaña aquella hueste de almogávares eruditos que tenía plantados sus Castros ante los desvanes de la memoria étnica. Entonces se publicaron volúmenes famosos donde se decía que España había poseído y aún poseía todas las ciencias en grado análogo a las demás naciones; se contaba el cuento, harto repetido, de supuestos inventos nuestros aprovechados y poco menos que robados por otros pueblos. En fin, se confirmaba la continuidad de nuestra producción cultural de modo que no había para qué ir a buscar fuera orientación y disciplina.

Yo espero que hoy hayan cambiado los ánimos de esas gentes ciegas que juzgaban de colores y sin tener conocimiento suficiente de las ciencias fundamentales osaban hacer el balance de la cultura universal. A este propósito quiero citarle una extraña página que hallé el otro día en un libro de propaganda en favor de los estudios clásicos, compuesto por un ilustre filólogo, profesor en San Petersburgo. Encomiando la veracidad de la historiografía greco-latina —*nequid falsi audeat, nequid veri non audeat historia*— contrapone a ella lo que él llama el hotentotismo, y mire usted por dónde se sirve de los españoles como ejemplo: «Cuando un español defiende con calor a los españoles oprimidos en Portugal, pero se enfurece ante una defensa análoga en pro de los portugueses perjudicados en España; cuando un mismo español, como republicano, se muestra agradecido al Gobierno por la prohibición de la propaganda carlista, pero al día siguiente insulta al Gobierno por la prohibición de demostraciones republicanas, parécele haber juzgado en todos estos casos sana y consecuentemente. Mas yo creo que ha obedecido en el primer caso al hotentotismo nacional; en el segundo, al de partido. Y, no obstante, tengo que añadir: mientras este hotentotismo dominara a las personas sólo en sus contiendas nacionales y de partido, sería mediano el perjuicio; se afirma que tiene que ocurrir así —no he de discutirlo—. Pero nuestros españoles no se contentan con esto: exigen que la historia íntegra, en cuanto es escrita por españoles y para españoles, manifieste un tal carácter que pueda verse, desde luego, que ha sido escrita por un español y no por un portugués. Yo recuerdo ante esto, con nostalgia, aquellas palabras con que inicia Tucídides su trabajo: "Tucídides de Atenas ha escrito esta historia de los peloponesios con los atenienses"; y está bien que haga esto, porque sin esas palabras nadie podría adivinar en el carácter y tendencia de su obra quién la había escrito: si un ateniense, un espartano, o un hombre de Corinto». No hay motivo para que nos enojemos con el sabio investigador de la prosa ciceroniana; porque luego añade: «Por lo demás, señores, habrán ustedes comprendido, desde luego, que si hablo aquí de los españoles, es porque viven muy lejos, y como no sabrán nunca lo que sobre ellos he dicho, no se sentirán ofendidos». (Th. Zielinski: «Los antiguos y nosotros», págs. 75-77).

Yo creo que las cosas han cambiado bastante; que si se volvieran a publicar

aquellos libros en que se vindicaba magníficamente para nuestra raza el invento del palo de campeche, no entusiasmarían al público. Pero fue fatal que entonces se les diera acogida; porque no hemos de olvidar que precisamente entonces fue cuando Francia e Italia, Francia la recién vencida, Italia la irredenta, se pusieron a la escuela de Alemania decididas a remozar el fondo de sus almas. Y lo que hay hoy en Francia de robusto y en Italia de medrado se debe a aquella ingerencia de «nieblas germánicas».

Es oportuno que esto conste, a fin de que no parezca que tratamos de hacer usos nuevos: el confrontamiento con la ciencia y la literatura alemanas, eso que yo llamaba el otro día reabsorción del germanismo, lo vienen realizando nuestras dos hermanas mayores sin alharacas, sin espantos, como cosa que se cae de su peso. Si alguien las incitó a germanizarse fueron los más grandes representantes de su tradición castiza: Renan implícitamente, cazurramente; Carducci con sonoro entusiasmo.

Un poco tarde es, pues, si es tarde alguna vez, para ponerse bien con Dios. Sobre las virtudes alemanas ha revestido su coraza el imperio; la riqueza industrial, los negocios coloniales, los hierros de Essen y Dusseldorf han americanizado una raza que vivía recogida en cien pequeños centros provinciales, simples, sobrios, cultivando su visión del infinito. Cierto que las nuevas necesidades les han traído a ejercitar sus maravillosas construcciones teóricas en la organización de la práctica social, sacando de sí la más perfecta, ingente y completa administración que ha existido nunca. Pero cada día van encareciéndose más sus virtudes esenciales.

Aunque no es bueno y es harto donjuanesco echar el todo a una carta, vengo repitiendo con meritoria insistencia que la decadencia española consiste pura y simplemente en falta de ciencia, en privación de teoría. Ya sé que con esto, no sólo contradigo excesivamente la opinión de aquellos eruditos almogávares del año 70, sino que tampoco encuentro eco simpático en el ánimo de casi ningún español mayor de cuarenta años. Es verdad moza que llega con nosotros y nos hace posible la esperanza; una verdad propia de quien siente un pesimismo creador, un pesimismo que acumula los males sobre el pasado, a fin de dejar francas las vías del porvenir. La generación de usted y la mía y la que se anuncia, participan de este temperamento, y cabe esperar que, aceptando aquella interpretación de la historia de España, comiencen la reforma. Después de todo, la política, los cambios de la emoción nacional, lo que se impone sobre los egoísmos individuales y familiares, ha salido siempre de los jóvenes. No sé si ha leído usted que, según los estudios más modernos y cuidadosos, ha de buscarse el origen de la política y de la ciudad, no tanto en la agrupación de familias, cuanto en la asociación de los muchachos solteros que, rompiendo el circuito doméstico, se reunían en un como club juvenil, germen de la plaza, del ágora, de la Universidad y del Parlamento.

Todavía el Sr. Sánchez Toca, en su reciente libro *Reconstitución de España en vida de economía política actual* —libro tan anacrónico, tan maniático y tan’ sin

ventanas a parte alguna, que parece cavilado por un bonzo solícito en un convento tibetano—, sustenta la tesis de que nuestros atrasos en el siglo XIX proceden de la manía ideológica de nuestros políticos. ¿Qué le parece a usted este tópico, amigo Baroja? ¿Cree usted que Mendizábal y Narváez, el duque de la Torre y O'Donnell y Prim, Ruiz Zorrilla y Sagasta, Castelar y Cánovas fueron ideológicos? El único que pudiera justificar este título, Castelar, ¿no fue el inventor de la «política positiva»?; ¿no se pasó los veinte años últimos de su vida predicando la «política positiva»? Por el contrario, Gioberti y Mazzini dieron el primer impulso a la realización política de Italia, y Cobden defendía la Liga «Anti Corn Law», demostrando que era un corolario de los principios del Evangelio, y en el Parlamento inglés se escucharon frases como ésta, pronunciada por Canning: «Se ha iniciado un período en que los ministros tienen en su poder aplicar a la administración de esta tierra las rectas máximas de una profunda filosofía». Y, no obstante, la generación actual de Inglaterra, heredera de Meredith, prosigue, con Wells y Shaw a la cabeza, la crítica del empirismo, del costumbrismo inglés, y piden que la razón, que la idea gobierne al antiguo pueblo de los Robinsones.

Sería útil que de una vez abandonáramos este lugar común: las ideas no han estorbado todavía a nadie para hacer con discreción las cosas, y aunque ocurriera lo contrario, no podía servir España de ejemplo. Sólo de tiempo en tiempo han caído, como lluvia benéfica, sobre nosotros algunas rociadas de pensamientos, y siempre el efecto sobre el país ha resultado fecundo. Así aconteció con los hombres de las Cortes de Cádiz, de quienes dice muy graciosamente Oliveira Martins: «As ideas redopiaban doidamente en esses cerebros combatidos por seculos de atrofia».

En realidad, no hay práctica sin teoría ni pueblos sin ideólogos, a no ser que se entienda por ideólogo, un hombre que dice bernardinas, en cuyo caso es más bien un majadero. Teoría no es más que teoría de la práctica, como la práctica no es otra cosa que praxis de la teoría, o como Leonardo supo decir mejor: «La teórica è il capitano e la pratica sono i soldati».

El Imparcial, 13 septiembre 1911.

PSICOANÁLISIS, CIENCIA PROBLEMÁTICA

COMO el hilo rojo que va por dentro de todo cordaje usado en la escuadra inglesa, la continuidad de la verdad, la continuidad de la ciencia penetra por todas las épocas culturales, sirviéndoles de norma y señal de reconocimiento. Pero si en la evolución de la cultura realizamos por cualquiera parte una sección, es decir, si en lugar de considerarla en su génesis y continuación la tomamos estáticamente, en una de sus apariencias sucesivas y discretas, hallaremos sólo ante nosotros una superficie, una infinitud de pimíos donde la ciencia, la verdad, es uno de tantos, difícil de reconocer y destacar.

Si durante el siglo XIX parece la ciencia haber entrado en una mayor seguridad de sí misma, de modo que se juzga definitivamente libre de los peligros y errores que tantas veces la habían desviado y casi reducido a evanescencia, débese, no a este o el otro método particular de exactitud, no a ese fantasma trivial del experimento, nueva idolatría en nada superior a las más antiguas, sino al hábito, por fin maduro, de considerar la verdad en su perspectiva histórica y no en su momentánea actualidad. Merced a esta proyección del ser de la ciencia sobre su continuidad temporal, evitamos el riesgo de confundirla con cualquiera de sus fisonomías transitorias y descubrimos que la corriente de la verdad no progresa en línea recta, sino que avanza con ruta sinuosa, rodeando obstáculos, volviendo a veces sobre sí misma, tornando a cauces arcaicos que parecía haber abandonado para siempre.

La razón de este sinuoso destino es clara; la ciencia no vive de sí misma, sino precisamente de lo que no es ella. Con respecto a la vida total del espíritu, la ciencia es una reflexión sobre las otras porciones espirituales; es un régimen que se establece sobre el material espontáneo y salvaje de la conciencia. Ahora bien: este material —afectos, sensaciones y sentimientos— varía según regularidades inasequibles y trascendentales, o lo que es lo mismo, según franca irregularidad. Podemos, pues, anticipar la esencia del régimen a que el contenido de la mente humana se hallará sometido dentro de los siglos mil; pero no podremos saber nunca cuáles serán las afirmaciones científicas de una conciencia futura. Dicho de otro modo: sabemos qué cosa ha sido, es y será la ciencia; pero, justamente porque sabemos esto, ignoramos cuál será la ciencia de mañana. La ciencia de mañana es distinta a la de hoy y la de ayer; por tanto, no es la ciencia.

¿Qué es, pues, lo que operando sobre la ciencia esencial le impone tales variaciones y diferencias? Son los otros productos de la conciencia: la moralidad, el arte, los apetitos inferiores y superiores, las reacciones íntimas ante los cambios del

escenario humano. De modo que lo que llamamos ciencia real, la ciencia de cada época, de cada amplia agrupación humana, no es una realidad unívoca y que tolere la circunscripción. Hay ciertas disciplinas centrales donde, sin grave dificultad, podrían fijarse los confines de lo científico —por ejemplo, matemáticas, física—; pero las ciencias periféricas viven en contacto inmediato con aquellos otros elementos extracientíficos de la conciencia, que actúan sobre ellas, les imponen nuevos problemas, solicitan su admisión en el régimen de la ciencia, unas, con más reserva y mesura; otras, bravíamente; de suerte, que a la ciencia científica rodea en cada momento histórico una como atmósfera o halo de formaciones espirituales intermedias que ni son ciencia ni absolutamente son material salvaje del ánimo.

Muchos de estos productos epicenos, son, a poco, repelidos definitivamente fuera de la posibilidad científica; pero otros colaboran durante algún tiempo desde fuera de la ciencia estricta en la evolución de ésta —ejemplo: el socialismo en nuestros días— y otros, en fin, después de leve modificación, ingresan en la plenitud de la certidumbre científica.

A esos resultados semi-informes de nuestra conciencia corresponde el nombre de *mitos*. Porque no otra cosa es mito que un contenido mental indiferenciado que aspira a ejercer la función de concepto o explicación teórica de un problema, pero que no se ha libertado suficientemente del empirismo sensitivo ni de la tonalidad afectiva y sentimental de todo lo que en nosotros es espontáneo. Reflexión, ciencia es purificación de lo espontáneo, psíquico. Históricamente la ciencia procede del mito, o como ha dicho Cohen, es «el desenvolvimiento de lo que hay de serio en el mito mediante la remoción del momento subjetivo emocional».

De esta consideración deducimos que la evolución de la ciencia se verifica en dos dimensiones: una es la dirección en que la ciencia de hoy influye inmediatamente sobre la de mañana; otra es la influencia difusa que sobre la ciencia de hoy van ejerciendo los mitos flotantes en la conciencia actual. La rigidez metódica del pensar científico, que debe constituir el eje de nuestra mentalidad, ha de ejercitarse sin cesar, alerta y solícita, contra la vida mítica circundante; pero no ha de traspasar su misión pretendiendo suprimir a mano airada, mecánica y externamente el resto de nuestra vida interior, que no es sólo el más extenso, sino el que encierra la potencialidad del porvenir mismo de la ciencia. El amor de la verdad, suprema energía del ánimo, no debe llegar a convertirse en odio al error, pues de él vive la verdad; gracias a que él existe se sabe que es verdad. Si el error se suprimiera mágicamente la verdad dejaría de ser verdad y se convertiría en dogma. Del mismo modo, la virtud, recluida en cenobios suntuosos, se alimenta de los vicios colindantes.

Esta interpretación de la génesis cultural me ha movido siempre, cuando del aumento espiritual de nuestra raza he escrito, a sostener estos dos imperativos en apariencia contradictorios: hay que centrar la vida del intelecto español en los hábitos críticos, metódicos de la ciencia más exacta, rígida e integérrima: hay que enriquecer la conciencia nacional con el mayor número posible de motivos culturales. En primer

término, crítica científica; en segundo, sobrealimentación ideológica: esta terapéutica paradójica es la única oportuna para el paradójico enfermo: España.

Un ejemplo de lo que he llamado mito y motivo cultural trato de dar en las siguientes páginas, donde expongo una serie de doctrinas a mi modo de ver, más que falsas, no verdaderas, pero científicamente sugestivas. De las dos dimensiones en que, según he dicho, procede el desarrollo cultural, la una, la científica, va movida por el razonamiento; la otra, por la sugestión. En un país de ánimo flojo, muy pocos temperamentos son atraídos a la actividad científica directamente por el influjo racional. Alabado sea Dios que proveyó el defecto poniendo junto a éste el influjo sugestivo.

I

El Dr. Sigmundo Freud es un judío profesor de Psiquiatría en Viena. Esto es ya bastante. Pero, según un número considerable de gentes, de médicos jóvenes sobre todo, es mucho más que eso: es un profeta, un descubridor de ciertos secretos humanos, cuya patentización ha de ejercer una profunda influencia reformadora no sólo en la terapéutica de los neuróticos, sino en la psicología general, en la pedagogía, en la moral pública, en la metodología histórica, en la crítica artística, en la estética, en los procedimientos judiciales, etcétera, etc. Según otros, el doctor Freud no es, en realidad, nada de esto, sino meramente un hombre ingenioso, un hombre charlatán, un hombre ocupado en desmoralizar la especie adamita. «¿Qué puede esperarse, dicen, de un ciudadano que, entre otras cosas, se dedica a interpretar los sueños de los neurasténicos acaudalados, como aquel mancebo de la Biblia solía hacer con las pesadillas de Faraón?».

Y, sin embargo, los discípulos de Freud aumentan de día en día en Austria, en Alemania, en Italia, en Estados Unidos y forman una compleja asociación con numerosos centros particulares, con varias revistas y series de publicaciones. Conforme progresa la expansión de las teorías freudianas los enemigos se encrespan con mayor brío, acometen con censuras más agrias, protestan con más fuerza en los Congresos científicos, en las revistas especiales, en los tratados y mueven, entre sus pacientes y los amigos de sus pacientes, una propaganda activa contra el profesor Freud y su escuela.

No se trata, pues, de un acontecimiento indiferente. Freud pretende haber llegado, partiendo de ensayos anteriores, a establecer una nueva ciencia, por lo menos un nuevo método científico, la psicoanálisis, merced al cual se lleva luz a vertiginosas profundidades de la humana condición.

La psicoanálisis no es un sistema, sino una serie de generalizaciones a que ha conducido el interés práctico inmediato de sanar ciertas enfermedades ante las cuales tenía la medicina que cruzarse de brazos. Es, pues, un doctrinal en génesis espontánea al cual se agregarán nuevas teorías parciales conforme el número de los investigadores aumente y se especialicen sus esfuerzos. Este origen discontinuo de la psicoanálisis, cuya unidad es meramente externa —la finalidad terapéutica— obliga a que intentemos primero una descripción general de su contenido, volviendo después con algún detenimiento a aquellos problemas que son más interesantes desde el punto de vista psicológico o filosófico. Porque no es propiamente una cuestión de medicina la que plantean las ideas de Freud; a ser tal yo no podría ocuparme de ellas, sino un tema de discusión psicológica, más exactamente aún, de lógica. Lo característico de la psicoanálisis es que, oriunda de una necesidad terapéutica, trasciende, desde luego, los límites de la consideración psicológica y se planta, de un salto, si no en la metafísica, en los confines metafísicos de la psicología[4].

Al mismo tiempo que Charcot definía la histeria como una enfermedad mental, un médico de Viena, con quien pronto había de colaborar Freud, el Dr. Breuer, comenzaba el tratamiento de una enferma, una mujer joven, a quien las angustias sufridas mientras cuidaba a su padre en la enfermedad última habían dejado graves trastornos funcionales. Padecía la parálisis de ambas extremidades dextrales complicada con insensibilidad de las mismas; a veces esta afección se extendía al lado izquierdo, perturbaciones en los movimientos oculares, múltiples entorpecimientos de la visión, dificultades en la sustentación de la cabeza, intensa tos nerviosa, asco ante la alimentación y una vez, durante semanas, total incapacidad de beber a pesar de sed torturante, disminución de la palabra, que llegó hasta la incapacidad de hablar la lengua materna; en fin, estados de ausencia, confusión, delirio y alteración de la personalidad[5].

Observóse que durante estos estados de transposición la enferma pronunciaba algunas palabras que parecían como si procedieran de un conjunto de pensamientos activo en su conciencia. El médico la redujo a una especie de sueño hipnótico y le repetía aquellas palabras para darle ocasión a que, partiendo de ellas, revelara sus preocupaciones. La enferma no tardaba en reproducir ante el médico las fantasías que durante sus absentismos la dominaban y que en aquellas palabras aisladas se habían revelado. Eran tristísimas ensoñaciones, a veces de contenido bellamente poético, en que ordinariamente se trataba de la situación de una muchacha junto al lecho de su padre enfermo. Una vez que había referido cierto número de análogas fantasías sentíase como libertada y tornaba a la vida psíquica normal. Pocas horas después, empero, volvía el ataque y era menester repetir la operación, volver a hacerle contar

sus cuentos, tras de los cuales reaparecía la calma. Ella misma, que había olvidado su idioma nativo, el alemán, solía llamar a este tratamiento *talking cure*.

De esta manera se obtuvo la desaparición, no sólo pasajera, sino definitiva, de muchos de los síntomas que padecía. Así una vez, en sazón de extremo calor, mientras la enferma era atormentada cruelmente por la sed, tomó un vaso de agua, pero al llevarlo a los labios lo arrojó como un hidrófobo. Esto se repitió por espacio de mes y medio hasta que un día, sometida a la hipnosis, se puso a hablar de la señorita de compañía manifestando su antipatía y refirió con vivas muestras de terror, que en cierta ocasión, al entrar en el cuarto de aquélla, había visto que le daba de beber en un vaso a un perrito que tenía, una alimaña asquerosa. Ella no había dicho nada por no ser descortés. Después que hubo dado expansión a aquel enojo que llevaba como corrompido dentro, pidió de beber y bebió, vuelta de la hipnosis, con toda tranquilidad. La perturbación desapareció para siempre.

Este hecho fue como una luz que condujo a Breuer por nuevos senderos a establecer una teoría original sobre el mecanismo de la histeria. Los síntomas era restos, residuos de acontecimientos emocionales que el paciente había experimentado, y la peculiaridad del síntoma mostraba siempre su conexión con la escena originaria. A veces un síntoma no procedía de una sola escena, sino de toda una serie que era menester ir descubriendo y libertando por orden cronológico.

Breuer y Freud llegaron, pues, a esta conclusión: los histéricos padecen de reminiscencias. Situaciones enojosas, emociones que por una causa o por otra no llegaron a una resolución libre y pacífica en el ánimo de los enfermos, desaparecen de la memoria de éstos dejando en su lugar como símbolos y recordatorios los síntomas patológicos.

Como se advierte, ambos médicos se decidieron a tomar al pie de la letra el nombre de enfermedades mentales que a ciertas manifestaciones anormales de los hijos de Dios se viene dando. Se decidieron a buscar la causa directamente en el alma y a curar ésta sin intermediarios de ningún género. La resolución, desde el punto de vista de la medicina como del de la psicología misma, no puede ser más grave. La reducción a lo fisiológico de todas las preocupaciones médicas, el imperativo de la nueva psicología que declara ilícito buscar fuera del cuerpo el principio de las variaciones psíquicas, así normales como heteróclitas, no son ciertamente caprichos de una ideología materialista ni infundadas limitaciones del campo de lo real, como acontece con otros principios positivistas. Se trata de la unidad de la experiencia; es decir, de la condición que hace posible el carácter decisivo de las determinaciones científicas: que sean inequívocas. Si junto al cuerpo de la carne hay un cuerpo de material psíquico donde también acontecen sucesos reales, como se trata de dos mundos sin comunicación, de *dos* mundos verdaderamente, nos encontramos con dos series de sucesos en el tiempo compenetradas, confundidas. Y como sólo la fijación inequívoca en la serie temporal mantiene un fenómeno distinto de los demás, determinado, eso de que ocurran en un mismo tiempo dos variaciones equivale a la

indistinción de éstas, a su inexactitud o valor equívoco. Pero, dejemos para más tarde la crítica y estimación de las afirmaciones de Freud. Ahora prosigamos su exposición.

«La interpretación que dábamos al proceso de la enfermedad • y del restablecimiento —dice Freud— puede verse claramente en otros dos datos que la observación de la enferma de Breuer nos ofrece. Por lo que hace a la etiología de la enfermedad, es de advertir que la enferma, en casi todas las situaciones patógenas, tuvo que reprimir una fuerte excitación, en lugar de darle expansión en los correspondientes signos afectivos, palabras y acciones. En la sencilla escena a propósito del perro de su acompañante, reprimió, por consideración a ésta la expresión de su asco; mientras velaba junto al lecho de su padre, tuvo cuidado constante de que éste no percibiera sus temores y dolorosas impresiones. Cuando más tarde reprodujo estas escenas ante el médico, se presentó la emoción entonces retenida con gran fuerza, como si se hubiera conservado íntegra. Más aún, el síntoma que de esta escena le había quedado alcanzaba su intensidad máxima cuando el descubrimiento de su causa andaba más cerca, y una vez hecha ésta patente, desaparecía. Por otra parte, pudo observarse que la recordación de la escena ante el médico no producía su efecto salvador cuando por cualquier razón se verificaba sin expansión emotiva. Los destinos de estas emociones que pueden ser representadas como cantidades transmutables eran, por tanto, lo decisivo tanto en el origen de la enfermedad como en la curación. Fuimos llevados consiguientemente a la opinión de que la enfermedad se producía porque los efectos desarrollados en la situación patógena hallaban obstruidos sus normales cauces y que la esencia de la enfermedad consistía en que estos afectos “estrangulados” sufrían una desviación. En parte, permanecían en la psique como perenne vejamen de la vida espiritual y fuente de constantes irritaciones: en parte experimentaron una transposición en enervaciones e inhibiciones corporales extraordinarias que se manifestaban en los síntomas corporales del enfermo. A este último fenómeno hemos dado el nombre de “conversión histérica”. Una porción determinada de nuestra excitación espiritual es normalmente conducida por medio de la inervación corporal a lo que conocemos como “expresión de las emociones”. La conversión histérica exagera este proceso normal de la afectividad, porque cuando una corriente fluye por dos canales, rebasa el uno si en el otro el líquido tropieza con un obstáculo.

»Se trata, pues, de una teoría puramente psicológica de la histeria en que atribuimos a los procesos emocionales el papel principal. Una segunda observación de Breuer nos obliga a conceder gran importancia a los estados de conciencia en la caracterización del hecho patológico. La enferma de Breuer experimentaba una mudable constitución espiritual, estados de ausencia, delirio, etc. En su estado normal, empero, no recordaba nada de aquellas escenas patógenas y de su conexión con los síntomas que padecía. Sometida al sueño hipnótico las remembraba, bien que costara gran trabajo conseguirlo. Daría lugar a gran perplejidad interpretar estos hechos si las experiencias del hipnotismo no nos hubieran enseñado el camino.

Gracias al estudio de los fenómenos hipnóticos nos hemos acostumbrado a la concepción, sorprendente en un principio, de que son posibles en un mismo individuo varias agrupaciones espirituales que viven con bastante independencia unas de otras, se ignoran mutuamente y alternativamente se apoderan de la conciencia. Casos de esta especie, designados como “conciencia doble”, se presentan a veces espontáneamente a la observación. Cuando en tales escisiones de la personalidad permanece la conciencia ligada a uno de entrambos estados, se llama a éste el estado psíquico *consciente*; al aislado de él, *inconsciente*. En los conocidos fenómenos de la sugestión post hipnótica, donde un encargo recibido en la hipnosis se realiza incontrastable en el estado normal, se tiene un buen modelo de los influjos que puede ejercer, sobre el estado consciente el inconsciente, y, de todos modos, las experiencias sobre el histerismo son susceptibles de que se las disponga según esta pauta. Breuer se decidió a la hipótesis de que los síntomas histéricos se originan en ciertos estados de irregularidad psíquica, que él llamó estados *hipnoides*. Irritaciones que coinciden con tales estados son fácilmente patógenas, porque esos estados no ofrecen buenas condiciones para la resolución normal de los procesos afectivos, de modo que se origina un producto extraordinario, el síntoma, y éste penetra como un cuerpo extraño en el estado normal a quien en cambio falta el conocimiento de la situación patógena hipnoide. Donde hay un síntoma hay siempre una amnesia, un vacío en la memoria y el hinchamiento de ese vacío incluye la supresión de las condiciones engendradoras del síntoma[6]».

Hasta aquí llega la investigación de Breuer. Freud prosiguió algún tiempo usando del mismo procedimiento para purgar el ánima de sus pacientes. Pero no todos, ni mucho menos, podían ser traídos al sueño hipnótico. Entonces Freud dio el paso decisivo. Resolvió dirigirse al enfermo en estado normal. Recordó que, según Bernheim, el olvido de lo experimentado durante la hipnosis es sólo aparente: si se insiste, el enfermo recobra la memoria de lo que dormido ha hecho y dicho. De esta manera pudo Freud sacar a luz de las profundidades de la psique valetudinaria aquellos elementos que eran necesarios para recomponer su normal consistencia.

Pero el alma individual es una selva virgen, toda profusión e infinitud de formas, surcada por senderos incalculables donde Freud penetraba a la buena de Dios en busca de aquel minúsculo detalle abismado en la vida consciente del individuo, perteneciente en ocasiones a épocas muy retiradas, a la juventud, a la infancia del enfermo. En verdad, el hallazgo del tema espiritual lesivo era siempre una casualidad. Una vez comprobado que el olvido de éste es sólo relativo, que, más o menos traspuesto y oculto, perdura sin embargo, ¿no habría medio de organizar metódicamente su captura y construir una técnica de orientación que lleve al médico por caminos rectos al través del alma enferma hasta el lugar donde el elemento patógeno se halla enquistado?

Ni más ni menos que esto es la psicoanálisis: la técnica de la purgación o *Katharsis espiritual*. Esto era y es, en el orden religioso, la confesión; ya veremos

cómo no es la menor objeción que a la psicoanálisis puede hacerse considerarla como una justificación científica del confesonario.

II

Llegamos ahora a la exposición del concepto principal de todo este organismo ideológico, al término que como el muelle real de un reloj pone en movimiento todo el mecanismo de la psicoanálisis.

¿Cómo es posible que representaciones cuyo contenido es tan importante para la vida del enfermo hayan sido arrancadas de los primeros planos de su memoria y permanezcan tan ocultas que sean menester grandes esfuerzos para sacarlas de nuevo a la superficie?

Fijemos los hechos dados: 1.º, el olvido de la representación; 2.º, su recordación después de; 3,º, vencer grandes resistencias que el enfermo mismo opone, sin darse cuenta, a la reproducción de la escena en la memoria. Entre los dos primeros hechos, el tercero equivale a un puente, es decir, a una explicación. En efecto: la «resistencia» que ofrece la conciencia del individuo a que en ella penetre, en forma de recuerdo, aquella representación o serie de ellas sugirió a Freud la siguiente hipótesis, centro de todas sus doctrinas: Las mismas fuerzas que hoy oponen *resistencia* a que lo olvidado vuelva a ser hecho consciente tuvieron que ser las que en otro tiempo produjeron el olvido y que *expulsaron* las representaciones patógenas fuera de la conciencia.

He aquí una nueva idea que, armada de todas armas, salta a la arena ideológica: la *expulsión* o remoción (*Verdrängung*).

Según Freud, en el centro de todos los acontecimientos emocionales que originan la histeria hay un deseo, una fuerte exigencia emergente, que siendo incompatible con el resto de las ideas, convicciones y deseos dominantes en el individuo, son las fuerzas eyectoras. El deseo que irrumpe en el equilibrio de la conciencia es en sí una petición de placer, de una situación grata, pero frente al resto de nuestros deseos y pensamientos se convierte en motivo de enojo y descontento. Da lugar, pues, su aparición, a un breve conflicto que se resuelve con la expulsión de la imagen levantisca e intrusa. Con la expulsión fuera de la conciencia: bien, pero ¿dónde cae? ¿En qué territorio, en qué mazmorra del ánimo viene a ser recluida? Simplemente, opina Freud, fuera de la conciencia, en lo *inconsciente*.

Bien, ocurrirá al lector: pero lo inconsciente, lo no consciente es lo fisiológico. Una imagen como tal es algo perteneciente a la conciencia: una imagen fuera de la conciencia equivale, por tanto, a una imagen que deja de ser imagen, que se disgrega en sus elementos sensoriales y deja de existir. Ahí está el error de la gran mayoría de los psicólogos —repone Freud—: emplean los conceptos de consciente y de psíquico como valores idénticos, no admiten lo que parece forzoso admitir, la subsunción de ambos términos de modo que psíquico sea un género bajo el que caben toda una continuidad de conceptos específicos: psíquico consciente, psíquico inconsciente, psíquico preconsciente, etc… Como se advierte, lo inconsciente en el sentido que Freud le da es una de las opiniones psicoanalíticas que mayor superficie ofrecen a la crítica. Cuando lleguemos a la hora de ésta trataremos de poner en claro esta cuestión, la más enojosa y grave de toda la moderna psicología.

Por el pronto, basta con acotar bien el valor del término freudiano: inconsciente es el contenido psíquico que, no sólo no está en la conciencia ahora o en el otro instante, sino que no puede volver a ella porque ha sido expulsado y se le han cerrado las puertas. Reducido a este valor queda este término provisionalmente aceptable, simple nombre de una determinación descriptiva distinto de las suposiciones metafísicas que en la terminología filosófica ha llevado a cuestas (Hartmann).

Constantemente se suscitan en nuestro interior deseos y con gran frecuencia verificamos su expulsión. Sin embargo, no trae ésta consigo el desarreglo histérico o neurótico. En primer lugar, aquellos deseos son de ordinario compatibles de alguna manera con nuestras prescripciones éticas y estéticas fundamentales, de modo que, aunque resulten parcialmente incompatibles, nuestra relación con ellos es de pacto y contrato. Los expulsamos persuasivamente; mejor aún, hacemos que ellos mismos se resuelvan e inserten en la vida general de nuestra conciencia; la expulsión no es, pues, tal expulsión. Otras veces el deseo es perentorio y a la par incomportable radicalmente con nuestras normas íntimas: entonces el conflicto surge y con él el enojo, el sufrimiento espiritual que mueve a la expulsión. Mas, en lugar de realizar ésta sumaria y automáticamente, dejamos que el conflicto perdure, soportamos la desazón y damos al afecto intruso espacio y coyuntura para que se desarrolle y gaste su energía. La conclusión en este caso, como en el anterior, es que se disuelve en la corriente principal de la conciencia.

La expulsión engendradora de síntomas patológicos es, pues, la expulsión brutal y a la vez fracasada[7]: brutal, porque arroja a la representación concupiscente de una manera violenta y mecánica; fracasada, porque el deseo bien que en los aledaños de la conciencia, perdura con toda su integridad y desde fuera influye en la vida consciente enviando a ella como sustitutos que salvan la consigna, elementos extraños y subrepticios que perturban la policía y régimen normal de la psique. Estos últimos son los síntomas patológicos.

Para concluir de aclarar los hechos y la teoría que sobre ellos levanta Freud, reproduzco la breve relación de un caso y una feliz comparación que incluyó el

ilustre médico en sus conferencias de Worcester: «Una joven que poco antes había perdido a su padre, después de haberle cuidado —una situación análoga a la de la paciente de Breuer— comenzó a sentir por su cuñado una particular simpatía que fácilmente pudo disfrazarse de afectuosidad familiar. Su hermana enfermó a poco y murió mientras ella y su madre se hallaban ausentes. A toda prisa fueron llamadas sin que se las pusiera en conocimiento el doloroso acontecimiento. Cuando la muchacha llegó al lecho de la hermana muerta, surgió momentáneamente en su conciencia una idea que podía, poco más o menos, ser expresada con estas palabras: Ahora es él libre y puede casarse conmigo. Podemos admitir, con toda seguridad, que esta idea en que le era revelado su intenso amor hacia el marido de su hermana, de que hasta entonces no se había dado cuenta, levantó en su interior una inmediata protesta sentimental y fue condenada a la expulsión. La muchacha enfermó con graves síntomas histéricos, y cuando me encargué de su tratamiento certifiqué que había por completo olvidado la escena junto al lecho de su hermana y el impulso feamente egoísta que provocara. Mediante el tratamiento llegó a cobrar el recuerdo, reprodujo la situación patógena con señales de vivísima emoción y sanó[8]».

«Tal vez consiga aclarar a ustedes —prosigue la conferencia— el proceso de la expulsión y su conexión necesaria con la resistencia echando mano de un símbolo grosero que me ofrece la presente situación. Supongan ustedes que en este aula, cuyo silencio ejemplar y cuya atención no puedo alabar bastante, se encontrara un individuo que se comportara de una manera perturbadora y con sus risas inciviles, su charla y el ruido que mueve con los pies distrae mi atención de mi asunto. Declaro que no puedo de este modo continuar y algunos de entre ustedes, dotados de gran robustez, se levantan y tras breve lucha ponen fuera al perturbador. Ha sido "expulsado" y puedo proseguir mi discurso. Mas para que la interrupción no se repita, si el expulsado pretende volver a entrar en la sala, los señores antedichos ponen sus sillas junto a la puerta y se establecen como "resistencia" después de haber realizado la expulsión. Si ahora trasladan ustedes el dentro y fuera de aquí al *consciente* e *inconsciente* psíquicos, tendrán ustedes una imagen bastante apropiada del proceso de la expulsión.

»Pero es posible que no concluya todo por haber puesto al impertinente del otro lado de la puerta. Es muy posible que éste, enojado y fuera de sí por el incidente, nos siga dando que hacer. Ya no se halla, ciertamente, entre nosotros, pero en cierto sentido la expulsión ha sido infructuosa porque fuera está dando el echado un espectáculo insoportable y sus gritos, sus puñetazos en la puerta perturban mi conferencia más aún que su anterior proceder. Algo así son los síntomas patológicos del enfermo. En tales circunstancias nos alegraríamos si, por ejemplo, nuestro presidente, el Dr. Stanley Hall, quisiera tomar sobre sí el papel de mediador pacificador: hablaría con el impertinente fuera y luego se dirigiría a nosotros proponiéndonos que le dejásemos entrar de nuevo, que él salía garante de que había de comportarse mejor. Apoyados en la autoridad del Dr. Hall nos decidiríamos a

levantar la expulsión y tomaría entre nosotros la paz y la quietud. En verdad que no sería ésta una representación inadecuada de la misión que corresponde al médico en la terapia psicoanalítica de la neurosis».

De modo que el método freudiano ha de buscar el deseo enquistado y mostrárselo al enfermo. Si es de tal naturaleza que no va en contra de lo admisible dentro del orden social y moral propondrá a éste que le dé satisfacción; si, por el contrario, parece de todo punto irrealizable, procurará, por medio de acertadas sugestiones, llevar al paciente a que derive las energías de aquella concupiscencia hacia fines superiores —Freud llama a esto «sublimación»— y, cuando aún esto no es hacedero, le ayudará para que en una manera razonada, completa e inmanente, renueve la expulsión de aquella forma a que antes me refería, merced a la cual la emoción del contenido mental subversivo es disuelta y difundida por la masa íntegra de la conciencia.

Esta viene a ser la silueta general, el esquema dentro del cual se mueve la psicoanálisis. Sin embargo, el interés especulativo comienza cuando de ese esquema pasamos a los detalles de la técnica psicoanalítica y a las averiguaciones que Freud y su escuela pretenden haber hecho mediante aquélla en los rincones más ocultos y profundos del alma humana, en las sencillas respuestas de la psique, más allá de la consciencia del individuo donde sólo lo urbano y más o menos pulido existe. No, ahora vamos a chapuzarnos en los fondos perpetuamente tormentosos del verdadero individuo, del espontáneo ser de cada cual que, ignorado por la misma persona, rige los actos de ésta como un celado manipulador. La psicología ha sido hasta ahora —en opinión de los psicoanalistas— la geografía de la superficie espiritual: psicoanálisis, empero, es psicología de profundidad[9].

El capricho de la asociación de representaciones, el trabucarse en la conversación, el olvido de nombres propios y palabras que debían sernos familiares y, sobre todo, los sueños van a permitirnos el ingreso en esta morada secreta donde vive lo más nuestro de cada uno de nosotros. Entremos en lo inconsciente.

Cuando un naturalista se ocupa en algún problema de los que hasta ahora habían sido tratados por la filosofía y que por tanto, se hallan envueltos en una larga tradición de complejos y sutiles tratamientos filosóficos, tienen sus manipulaciones un no sé qué de tosca ingenuidad y fresca osadía que podríamos expresar llamándolas *robinsonadas*. No sirva esto de enojo a los susodichos cuya ejemplar labor científica no sólo merece respeto, sino hasta un poco de envidia. Ser *robinsón* no es cosa absolutamente mala ni tiene por fuerza un sentido peyorativo.

Mas es inevitable el *robinsonismo* siempre que alguien se coloca ante un problema sin haber recogido previamente en sí toda la tradición de meditaciones y hábitos mentales que en torno a él ha ido condensando la humanidad en esfuerzo milenario. Muy pocos problemas son ya islas deshabitadas. Muy pocos problemas son virginales curiosidades surgentes del profundo del espíritu. Los problemas tienen tras sí una larga historia de lucha con diversas soluciones, y esa lucha no los ha

dejado intactos. Los problemas como tales evolucionan al hilo de la evolución de las soluciones, y pretender resolverlos tal y como espontáneamente se presentan es ir y levantarse una choza en la Puerta del Sol. Ante el problema de la naturaleza, de la *fysis*, por ejemplo, tiene el físico de hoy que hacer cursar a su mente de una manera esquemática y virtual todas las variaciones metódicas que de Tales a Julio Roberto Mayer ha atravesado la física. Y esto es la física: no sólo la de hoy, sino la integración de las físicas que se han construido desde las fisiologías jónicas hasta Lorentz, Poincaré y Minkovski.

Por otra parte, cuando un hombre de ingenio, llevado de una intensa y perentoria curiosidad, pero exento de la educación gremial, construye sobre un problema viejísimo una teoría espontánea, oriunda de sus hábitos mentales personalísimos, ajena a las teorías clásicas que han abierto a ese problema el camino real —en una palabra, el salteador de problemas, el *robinsón*—, tropieza a veces con suposiciones tan gallardas, con razonamientos tan transparentes, sencillos y plausibles, que bien puede perdonársele la falta de buena policía científica, la ausencia de maneras, las imprecisiones, los olvidos elementales y demás defectos comúnmente adheridos a esta esforzada condición de robinsones.

Pocas veces aparece ésta tan patente como en los libros de Freud que se refieren a cuestiones psicológicas. Y ahora mismo va el lector a tener de ello una noción inmediata.

Quedábamos en el punto de penetrar a través de la vida periférica de la conciencia, de lo psíquico consciente, en el antro repuesto de lo inconsciente. Esto que parece había de ser empresa circunstanciada y prolija, va a convertirse, merced a Freud, en una simple conversación.

En una colección de pequeños estudios reunidos bajo el título *Psicopatología de la vida diaria*[10] investiga aquellas menudas perturbaciones de la normalidad psíquica que a toda hora sufrimos todos sin que merezca nuestra atención reflexiva: el olvido de nombres propios, de palabras extranjeras que nos son familiares, de series de vocablos, el trabucarse, los errores que cometemos en la lectura y al escribir, el olvido de impresiones y propósitos, el coger una cosa por otra, etc., etc. Como estos fenómenos son la expresión más simple y abreviada del problema que Freud persigue, y su explicación el ejemplo elemental del método psicoanalítico, creo conveniente reproducir alguna de las páginas que Freud les dedica. Sólo así resultará luego fácil la comprensión de su complicada teoría de los sueños y de su concepción general de las neurosis e histerias.

«Durante el verano pasado —dice Freud[11]—, trabé conocimiento con un joven de educación académica que, según advertí pronto, tenía noticia dé algunas de mis publicaciones psicológicas. Hablamos de la situación social de nuestra raza (también era judío), y él, que es ambicioso, se extendió en lamentaciones sobre el fracaso a que su generación estaba condenada por no poder satisfacer sus necesidades ni desarrollar sus talentos. Concluyó su apasionado discurso con el conocido verso de Virgilio en

que la infeliz Dido transfiere a la posteridad la venganza de Eneas: *Exoriare…*, mejor dicho, quiso concluir así; porque no logró reconstruir la cita y trató, mediante transposición en las palabras, de cubrir un vado evidente: *Exoriar (e) ex nostris ossibus ultor!* Al cabo, enojado, dijo:

»—Más valiera que en lugar de poner gesto burlón me ayudara usted a salir de esta perplejidad. En este verso me falta algo. ¿Cómo suena entero?

»Yo contesté citando exactamente el verso:

»—*Exoriar (é)* ALIQUIS *nostris ex ossibus ultor!*

»—¡Qué tontería, olvidar una palabra así! Por cierto que, según dicen, sustenta usted la opinión de que nada se olvida sin razón. Tendría verdadera curiosidad por saber —añadió con sorna—: cómo he venido yo a olvidar este pronombre indeterminado *aliquis*.

»Acepté gustoso la invitación, porque esperaba conseguir un dato más para mi colección. Díjele, pues:

»—Podemos averiguarlo al punto. Sólo tengo que pedirle a usted que me participe *sinceramente y sin crítica previa* cuanto se le ocurra al fijar su atención sin propósito determinado en la palabra olvidada.

»—Perfectamente.

»—Y resulta que me da la ridícula ocurrencia de partir la palabra: *a* y *liquis*.

»—¿Qué significa eso?

»—No sé.

»—¿Qué más se le ocurre a usted?

»—Pues continúo de este modo: Reliquias - Liquidación - Líquido[12] - Fluido. ¿Averigua usted ya algo?

»—Ni mucho menos. Pero siga usted.

»—Pienso —prosiguió— en *Simón de Trento*, cuyas *reliquias* vi dos años hace en una iglesia de Trento. Pienso en la acusación de beber sangre que ahora se renueva contra los judíos y en el escrito de *Kleinpaul*, que ve en todos estos supuestos sacrificios, encamaciones, por decirlo así, reproducciones del Salvador.

»Le hice observar que la ocurrencia no carecía de conexión con el tema sobre que hablábamos, antes de que se olvidara de la palabra latina.

»—Cierto. Y además pienso en un artículo de un periódico italiano que leí hace poco. Creo que se titulaba “Lo que dice *San Agustín* sobre las mujeres”. ¿Le sirve a usted esto de algo?

»—Espero.

»—Bueno; pues ahora viene algo que seguramente no tiene la menor conexión con nuestro lema.

»—Haga usted el favor de renunciar a toda crítica y…

»—Bien. Me acuerdo de un magnífico anciano que encontré de viaje la semana pasada. Un verdadero *orignal*. Parecía un ave de rapiña. Se llamaba, si quiere usted saberlo, *Benito*.

»—Tenemos, por lo pronto, una serie de Santos y Padres de la Iglesia: Sail Simón, San Agustín, San Benito. Un Padre de la Iglesia se llama también *Orígenes*. Además, tres de estos nombres son nombres de uso corriente, como Paul en el nombre de *Kleinpaul*.

»—Ahora me recuerdo de San Enero y su milagro de la sangre…; me temo que esto sigue así mecánicamente hasta el infinito.

»—No importa. San Enero y San Agustín tiene que ver con el calendario. ¿Quisiera usted contarme qué es eso del milagro de la sangre?

»—¡Sin duda lo conoce usted! En una iglesia de Nápoles se conserva en una ampolla la sangre de San Enero, que milagrosamente cierto día del año se hace *liquida* (alemán, *flüssig*). El pueblo tiene gran fe en este milagro, y se excita cuando tarda en realizarse, como aconteció una vez durante la ocupación francesa. Entonces llamó el general comandante —o tal vez me equivoco, tal vez era Garibaldi— al obispo y le significó con un gesto expresivo, señalando los soldados dispuestos fuera, que *esperaba* que el milagro se verificara muy pronto. Y, efectivamente, se realizó…

»—Bueno; ¿y qué más? ¿Por qué se detiene usted?

»—Porque, la verdad, me ha ocurrido ahora algo…, pero es demasiado íntimo para que se lo participe… Por lo demás, no veo que tenga relación ninguna con lo que hablamos ni necesidad de contarlo.

»—De la relación cuidaré yo. No puedo obligarle a usted a contarme lo que sea a usted desagradable; pero entonces no pida usted que le descubra por qué caminos ha venido usted a olvidar aquella palabra *aliquis*.

»—¿Cree usted que sirva algo? Bueno, pues de pronto he pensado en una dama de quien tal vez reciba una noticia que a ambos nos es desagradable.

»—¿Que le ha faltado el período?

»—¿Cómo ha podido usted averiguarlo?

»—No es difícil. Me ha venido usted poco a poco preparando a ello. Piensa usted en los *Santos del calendario, en la liquidación de la sangre en un día determinado, en la revolución si no acontece el hecho, en la clara amenaza para que el milagro acaezca forzosamente, si no…* Ha empleado usted maravillosamente el milagro de San Enero para simbolizar el período de la mujer.

»—Pues yo no me he dado cuenta. ¿Y usted piensa realmente que por esta espera llena de temor no he podido reproducir la palabra *aliquis*?

»—Para mí es indudable. Acuérdese usted de su división en *a-liquis* y en las asociaciones *reliquias, liquidación, líquido*. Después fue usted a Simón de Trento. ¿Qué le parece a usted si complicamos en esta serie a San Simón, que fue *sacrificado niño*?

»—No, no; por nada del mundo. Espero que, aun suponiendo que yo haya tenido realmente tales pensamientos, no los tomará usted en serio. En cambio, le confesaré a usted que la dama es italiana y que en su compañía visité Nápoles. Pero ¿no es todo una serie de casualidades?

»—Al juicio de usted dejo si la suposición de una casualidad puede explicar todas estas conexiones. Pero sí le digo a usted que todo caso análogo que usted analice le llevará a “casualidades” igualmente extrañas e increíbles».

Este ejemplo encierra *in nuce* todo el aparato de la psicoanálisis. Ni siquiera le falta cierta nota general a todas las páginas psicoanalíticas: la de tener una dimensión común con el chascarrillo e invitar decididamente a la risa.

El síntoma cuya génesis hay que reconstruir es aquí la ausencia, al parecer fortuita, de la imagen idiomática *aliquis*. El análisis muestra que esa palabra inocente se halla en complicidad asociativa con toda una cadena de imágenes a cuyo extremo opuesto había un ovillo de representaciones desagradables y un deseo equívoco, nada ético, profundamente egoísta. La conciencia alerta, a fin de evitarse un desasosiego, impide que el extremo inocente de la cadena suba a flor de la percatación, porque con él ascenderían todos sus eslabones y al cabo de ellos aquel quiste o grumo de enojos.

Ahora se comprende por qué el análisis requiere que se disponga la conciencia en un estado de inatención y debilidad y que se le deje deslizarse por su propio peso. La atención, el pensar atento, es un pensar crítico, que procede según una intención fija, y en este caso, la intención de la conciencia plena había de ser apretar sus mallas contra los contenidos inconscientes, fastidiosos que constantemente merodean en su derredor como enemigos a la busca de un portillo, de una guarda débil, de un resquicio franco. La mera asociación representa frente al pensar, en estricto sentido, una menor intensidad de la energía específica de la conciencia, o sea, de la atención que tiene un carácter teleológico.

Otro tipo de faltas en la memoria está constituido por el falso recuerdo. Si en el caso anterior queda un vacío en la reminiscencia, en esta otra clase de perturbaciones mínimas ese vacío se llena, pero no con la representación debida, sino con otra. Hay, pues, una formación compensadora, lo que hace al síntoma mucho más característico.

Así refiere Freud un ejemplo que también es de viaje y de Italia. Hacía una jornada en coche, de Ragusa, en Dalmacia, a una estación de Herzegovina con un amigo. La conversación vino a dar sobre viajes por Italia, y preguntó a su acompañante si había estado en Orvieto y había visto los estupendos frescos del Domo pintados por… Un momento de vacilación. En lugar del nombre *Signorelli,* autor de aquellos frescos, se presentan otros dos nombres: *Botticelli* y *Boltrafio*, que al punto son reconocidos como falsos. ¿Por qué estos dos nombres, de los cuales uno de ellos es mucho menos familiar que Signorelli?

El análisis mostró que la serie de pensamientos correspondientes al tema de esta conversación había sido perturbado por un tema no satisfecho de otra conversación anterior. Momentos antes, en efecto, habían hablado de las costumbres turcas en *Bosnia* y *Herzegovina*; de la fe que tienen los turcos en el médico, y de su fatalismo. Cuando se les dice que el enfermo no tiene remedio exclaman: «*Herr (Señor* en alemán), ¿qué se le va a hacer? Bien sé que si tuviera salvación le habrías salvado». Resulta, pues, que entre *Signorelli* y *Botticelli-Boltrafio,* se había interpolado por

asociación *Herzegovina, Bosnia* y *Herr*.

Ahora falta buscar el punto en que la línea que va de Signorelli a *Herr* y la que asciende hasta Boltrafio y Botticcelli se unen en una representación expulsada.

Freud prosigue diciendo que la palabra *Herr* y las reminiscencias sobre las costumbres turcas que un colega suyo le había descrito le llevó a recordar la exasperación de la sexualidad que les caracteriza, y cómo resignados ante el destino, la menor dificultad para el goce erótico les subleva y les impele al suicidio. Un paciente de su colega había dicho a éste: «*Herr*, ¿tú sabes? Si esto se acaba, la vida no tiene valor». Estas representaciones de *muerte* y *sexualidad* despiertan de pronto en el ánimo de Freud el recuerdo de una noticia enojosísima que pocas semanas antes había recibido durante su estancia en *Trafoi*. «Un paciente —dice— con quien me había tomado mucho trabajo había puesto fin a sus días a causa de una perturbación sexual incurable. Sé con toda seguridad que durante mi viaje a Herzegovina, ni este triste suceso ni cuanto con él íntimamente se relaciona me había venido a la memoria consciente».

De este modo queda reconstruida la cadena: de la representación expulsada va una línea en prieta asociación hasta Signorelli, pasando por *Herr*. Otra línea va pasando por Trafoi a Boltrafio y *Botticelli*. Pero estos tres nombres se hallan unidos a su vez por una asociación superficial e inocente: Signorelli, Botticelli, Boltrafio, Trafoi, Bosnia. La asociación en profundidad arranca de la memoria a *Signorelli* y se lo lleva a la mazmorra de lo inconsciente, enviando en su lugar dos representantes indocumentados que al parecer en la conciencia no saben a qué han venido ni por qué están allí. En realidad, son símbolos del deseo expulsado y latente.

Pasemos ahora a otro punto de la *Psicopatología de la vida diaria*, que, como luego se verá, tiene estrecha relación con el mecanismo de los sueños[13].

Observa Freud el extraño fenómeno de que nuestros primeros recuerdos infantiles suelen conservar lo indiferente y accidental mientras que las impresiones importantes fuertemente emocionales no dejan a menudo huella alguna en la memoria del hombre maduro. ¿Cómo es esto posible? Así como en la clase de fenómenos anteriormente considerados nos sorprende el error cometido, así en ésta nos sorprende el hecho de que poseamos tales recuerdos anodinos mientras nuestra vida infantil casi íntegramente ha desaparecido.

«Me parece —dice Freud[14]— que tomamos con harta indiferencia el hecho de la amnesia infantil, de la desaparición de los recuerdos correspondientes a los primeros años de nuestra vida, en lugar de descubrir en él un extraño enigma. Olvidamos que un niño de cuatro años, por ejemplo, es capaz de actuaciones altamente intelectuales y de emotividad muy complicada; debiéramos, pues, admirarnos de que la memoria de años posteriores conserve tan poco de estos procesos espirituales cuando habíamos racionalmente de pensar que no han podido pasar sin dejar huella profunda en la evolución de la persona, antes bien, han debido ejercer un influjo decisivo sobre todo lo subsecuente».

Es de notar que los recuerdos infantiles que poseemos participan del carácter de reminiscencias visuales, aun en aquellas personas que no son del tipo visual en el resto de su complexión mental. Los recuerdos infantiles son, por decirlo así, escenas plásticamente compuestas, sólo comparables a las representaciones teatrales. En estas escenas vemos de ordinario nuestra propia persona en su figura infantil con su silueta y su traje. Esta circunstancia da que pensar, porque los adultos, aun siendo visuales, no suelen ver su propia persona al recordar escenas de épocas posteriores en que tomaron parte. Todo hace sospechar que estos recuerdos de nuestra infancia no son realmente sino combinaciones posteriores que ha impuesto al material de imágenes realmente infantiles el influjo de otros poderes psíquicos ulteriormente sobrevenidos. De modo que el compuesto que hallamos ante nuestra memoria es más bien un «recuerdo encubridor del recuerdo verdadero, algo así como lo que son los recuerdos de la infancia de los pueblos conservados en las leyendas y mitos[15]».

Aquí, pues, la perturbación del recuerdo es *regresiva*. Un elemento vivo e *inconsciente* de nuestra psique actual desarticula los agregados de imágenes infantiles y, como un artista, compone con ellos una escena original con que cubre el vacío dejado en la conciencia por un grupo de representaciones expulsadas.

Por qué tenga todo esto que ser así, no lo dice Freud: en general, la «psicología de profundidad», que acusa a toda otra psicología de limitarse a la descripción de los fenómenos psíquicos sin mostrar su mecanismo, suele olvidarse de comunicarnos por qué es necesario que las cosas acontezcan como, según sus suposiciones, acontecen. Ahora bien: si alguna diferencia esencial existe entre el método explicativo o de mecanismo y el método simplemente descriptivo, es que aquél revela el por qué de las variaciones fenoménicas y éste se contenta con fijar lo positivamente acaecido y clasificarlo según caracteres exteriores más o menos convencionales. Pero los psicoanalistas dicen meramente: «Los fenómenos dados tienen esta explicación». Y si se les pide que muestren por qué ésta y no otra cualquiera, responden: «Nosotros no buscamos causas *a priori*». Bien cabe pensar; pero no se trata de causas metafísicas; lo característico del *por qué* en la ciencia moderna no es ningún valor y entidad mística que se conceda a supuestos poderes ocultos, sino, más sencillamente, consiste en la fórmula de una conexión necesaria entre series de variaciones fenoménicas. Esta conexión es necesaria cuando es exacta, ni más ni menos; cuando a cada elemento de una serie corresponde en la otra serie uno y sólo uno; cuando, en una palabra, se puede establecer entre los hechos una función de expresión matemática más o menos conclusa. Cuando esto es imposible, la ciencia se contenta con ser descriptiva. Así la biología, cuando quiere levantarse de sus pasivas disciplinas descriptivas a ciencia explicativa procura convertirse en mecánica. Pero, entiéndase bien: en mecánica física, que es la única que hay[16], mecanismo que no es mecanismo físico, no es mecanismo, es una metáfora. En el fondo trata Freud de hacer desembocar la psicofisiología en la biología y a esta tendencia no hallo nada que oponer.

Pero entremos en el recinto maravilloso de los sueños.

La Lectura. Año 1911. Tomo III, págs. 139 y 391.

NUEVO LIBRO DE AZORÍN

UNO de los libros mejores que yo he leído en castellano es este que Azorín publica llamándole *Lecturas españolas*. El volumen se presenta con un talle tan elegante, tan sobrio, que antes de comenzar a leerlo se siente uno invitado al recogimiento. Conforme vamos leyendo advertimos que el autor no emplea expresiones excesivas, frases gruesas y contundentes para dar patencia a su intención. Esto me parece tan grato como ejemplar. En la hora de ahora mueven las plumas gentes mejor dotadas de fuerza física que de inspiración. Todo se dice a garrotazos y se corta de los fresnos de la literatura. Ahora bien, las cosas son difíciles, las cosas son fugaces y no se dejan tratar con turbulencia, ni a grandes voces ante la muchedumbre triunfante, la de arriba, la de los ricos o simplemente soberbios, la que ocupa los altos oficios de la vida nacional, la que cree saber y no sabe en política, en ciencia, en arte.

Es probable que este libro de Azorín no sea muy leído porque Azorín quiere aprisionar con dedos cuidadosos y someros de ademán, los pensamientos y las emociones como si fueran mariposas que no es bueno pierdan el polvillo irisado en sus alas levemente prendido.

En este libro resucita Azorín de sus cenizas parlamentarias y fluye por todo él como un severo arrepentimiento. Ha llevado el poeta cuatro años dé mala vida. No porque fuera conservador en política. Conservador es, por lo pronto, una palabra. Todos somos conservadores en el momento que alguien tenga la voluntad de llamarnos así. Pero la realidad política es esencialmente discontinua; es una sucesión de cuestiones concretas ante las cuales hemos de tomar posición. En algunas de éstas extremadamente graves, Azorín tomó una postura torpe, incompatible con ciertas normas superiores. No es lo malo ser conservador, ni es lo bueno ser liberal: ambos son de ordinario nada más que vocablos, vocablos flotantes y sin responsabilidad. Como se ha dicho: *on est toujours le réactionnaire de quelqu'un*. Pero decir que dos y dos son cinco y obrar en consecuencia, es lo que no se puede hacer. Y Azorín lo ha hecho y dedicó el arte divino, que en horas de ältisima pureza cordial había aprendido, a incitar las pasiones inertes de una muchedumbre compuesta de felices, de vanos, de bienhallados contra las inconscientes sacudidas del alma y dolor que retuerce a esta raza valetudinaria.

La perfección de *Lecturas españolas* —nota característica del libro— parece haber nacido de una sorda angustia que en el corazón del poeta dejara su error. Es la perfección de un espíritu noble que se incorpora de una falta. La estética de los griegos deriva la perfección de la obra bella, lo mismo en el creador que en el

gozador, de una purificación precedente en los ánimos. Toda perfección estética es perfeccionamiento de sí mismo, *Katharsis*.

¡Qué páginas tan bellas y transparentes! *Jardines de Castilla, La música, El caballero del verde gabán. La familia, Primavera, Melancolía*. Suscitado tras de las líneas se levanta un mundo paralítico y moroso, pueblos que viven un éxtasis, campiñas inmovilizadas, charcos de agua que apenas ondula, circuidos de olmos próceres con hojas que apenas tiemblan. Es una vida quieta e idéntica, como la llevan sobre piedras verdinegras los sabios lagartos mirando la magnitud del sol con finos ojuelos de abalorio que brillan.

El arte de Azorín consiste en suspender el movimiento de las cosas haciendo que la postura en que las sorprende se perpetúe indefinidamente como en un perenne eco sentimental. De este modo, lo pasado no pasa totalmente. De este modo, se desvirtúa el poder corruptor del tiempo. Se trata, pues, de un artificio análogo al de la pintura. Este arte radica en una irónica operación a que se somete el espacio real. La tabla, el lienzo poseen solas dos dimensiones. A esta representación superficial son sometidos los cuerpos. Y ¿qué el espacio real? La tabla, el lienzo poseen solas dos dimensiones. A esta representación superficial son sometidos los cuerpos. Y ¿qué acontece con la tercera dimensión, con la profundidad? Ahí está, en el cuadro; pero reabsorbida por las otras dos; está y no está. Y todas las cosas dentro de ese irónico espacio comienzan una existencia virtual, viven sin vivir en sí y mueren porque no mueren, gozando de una vitalidad esencial y simbólica que les ha labrado el ingenioso triunfo del artista sobre la tercera dimensión. De análoga manera Azorín reduce pasado y futuro a la sola dimensión del presente y en ella los hace cohabitar: dentro del presente yace el pasado en condensación y se halla el futuro preformado.

Pero esto no es más que el mecanismo estético de Azorín. *Lecturas españolas* no son exclusivamente un estilo literario. Constituyen un libro en la plena y rara acepción de la palabra. Que ¿qué es un libro? Lo que un hombre hace cuando tiene un estilo y ve un problema. Sin lo uno y sin lo otro no hay libro. Exento de estilo, un libro es un borrador. Exento de problema, papel impreso. El problema es la víscera cordial del libro.

Por eso viven sólo con vida propia aquellos en cuyo interior late un problema que verdaderamente lo sea. Los volúmenes que nacen sin él no viven por sí mismos, sino que necesitan consumir la vida de un erudito para no fenecer completamente ingurgitados por las fauces del enorme olvido, y se alimentan como vampiros del hombre virtuoso que les sacrificó su memoria. El corazón es el órgano problemático; su forma es interrogante; sístole y diástole, el abrirse y el cerrarse de una anhelante interrogación. ¿Viviremos? ¿No viviremos? ¿Qué somos? ¿Qué no somos? Y este ansia rítmica que contrae y dilata nuestro pecho se propaga en halos vibrantes hasta coincidir con el horizonte y obligarlo a latir con él, y si llega la noche envía como un compás a las estrellas remotas hermanicas nuestras, celestes entrañudas que se consumen de temblor e incandescente inquietud. La sensibilidad para un problema

nos centra en el universo.

Azorín se pregunta aquí con palabras de Larra: «¿Dónde está España?» Y Larra se preguntaba: «¿Dónde está España?» Y así se preguntaba Costa, y antes Cadalso y Mor de Fuentes, y antes Saavedra Fajardo. Y es esta pregunta como un corazón sucesivo que fuera pasando por una fila de pechos egregios; como un dolor, siempre el mismo, que proporcionara a esos individuos, tras de sus particularidades, una identidad profunda y seria. El autor ha intentado reconstruir esa unidad de pensamientos en torno a un problema radical y mostrarnos su evolución.

Con ello ha iniciado Azorín un ensayo histórico de trascendencia. No se trata de una obra con muchas notas al pie ni con un imponente escuadrón de datos. Sin embargo, representa una jugosa contribución a la nueva manera de entender la historia de España.

Sabido es que la historia científica de un pueblo no puede hacerse derribando sobre un archivo una carga de buena voluntad. Con estos ingredientes se obtiene simplemente lo que suele llamarse erudición, cosa tan ajena a la ciencia como, según el doctor Lutero, lo era al credo el arte de cantar.

¿Cómo es posible hacer la historia de algo sin saber previamente, de alguna manera, qué es ese algo? Cuando se hace la historia de Roma, ¿de quién se hace la historia? ¿De la palabra Roma? Ciertamente que no; de algo más sustancial. ¿De qué, si aún no tenemos su historia? Algunas centurias han vivido los filólogos ensayando la historia de Roma, sin conseguir lograrla. Se componían trabajos eruditos sobre ella, pero no se arribaba nunca a la ciencia histórica de Roma. Hasta que un día Mommsen tuvo cierta idea feliz: suponer que la historia de Roma había de ser sustancialmente la historia de las variaciones del Derecho romano. Desde entonces hay historia de Roma.

Del mismo modo escribía hace pocos días la más alta autoridad en la filología helénica que aún no existen ni atisbos de la historia griega, y que no existirán mientras no se emprenda ésta suponiendo que el nervio de la vitalidad helénica ha sido el movimiento de su filosofía.

Así acontece con todas las cosas, sean materiales, sean espirituales: cada cual tiene un lado débil, y sólo uno, por el cual puede ser aprehendida intelectualmente y reducida a la domesticidad científica. Dar con este secreto es la verdadera ciencia, aunque los gestos y la forma en que se descubra parezcan frívolos y ligeros.

La historia de España, según todos reconocen y yo he oído a los maestros de ella, no ha llegado aún a ese estadio. Salvo en cuestiones parciales de derecho y de lingüística, es el pasado de España tierra incógnita, de topografía insospechada. No obstante, se ha acumulado, libro sobre libro, una gran biblioteca de historiografía nacional. En general, las obras que la componen se hallan totalmente remotas del carácter científico. Padecen una noción de la historia sobremanera anticuada: entienden la historia como panegírico. Sus autores han sido llevados a tan ímproba y benemérita labor por un heroico amor a la patria. ¡Cosa más triste! No han

conseguido su propósito. Y es que para construir la historia de España es más conveniente un amor a España modesto y sin pretensiones, y luego un heroico amor a la ciencia histórica. ¿Quiere decírsenos, en otro caso, qué se le había perdido a Mommsen en Roma?

Pues bien, Azorín participa de una opinión que hoy comienza a ser aceptada por un grupo de jóvenes trabajadores en historia nacional. Yo no sé de estos asuntos, pero les he oído hablar y sostienen la idea de que la historia de España tiene que ser embocada partiendo de los defectos españoles, más bien que de sus virtudes. Es más: aseguran que lo que hoy suele considerarse como nuestras virtudes étnicas, no lo son realmente y que nuestras verdaderas virtudes hay que irlas a buscar junto allí mismo donde los defectos brotaron. Esta afirmación no debe hacerse con ojos apasionados. No tiene nada que ver con el mayor o menor defecto a la patria. En ella se discute sencillamente una cuestión instrumental y técnica para hacer posible el edificio dé nuestra historia verdadera. Pero aun en el plano de las consideraciones emocionales, yo creo que esa afirmación nos ofrece unas esperanzas de mejoría que aquella historia encomiástica acostumbrada no nos deja. Porque esta medida principalmente de alabanzas no contribuye a sanarnos, al paso que la nueva crítica es, a la vez que historia, terapéutica. Tal es, a mi modo de ver, la ventaja de considerar la historia de España como là historia de una enfermedad.

Azorín concluye su libro con esta fórmula: «No hay más aplanadora y abrumadora calamidad para un pueblo que la falta de curiosidad por las cosas del espíritu: se *originan de ahí todos los males*». Una parte de *lecturas españolas* está dedicada a mostrar cómo ésta no es una idea caprichosa y subversiva que se haya hoy ocurrido a unos cuantos; tiene también sus clásicos. Las gentes más finas del pasado la han pensado en su día. Ahora es menester que trascienda al vulgo y que se ensaye la reconstrucción de nuestra historia mirando los fenómenos españoles al través de ella.

Tal vez un día salte a los ojos del más ciego que los verdaderos patriotas han sido aquellos que se han preguntado, como Larra: «¿Dónde está España?» ¿Dónde está? Porque eso que se nos da como España no nos sirve para nada.

El azar me pone en este instante ante la vista un párrafo de un antiguo profesor de Historia de España en la Universidad Central. Dice así:

«Yo quiero ser español y sólo español; yo quiero hablar el idioma de Cervantes; quiero recitar los versos de Calderón; quiero teñir mi fantasía en los matices que llevan disueltos en sus paletas Murillo y Velázquez; quiero considerar como mis pergaminos de nobleza nacional la historia de Viriato y del Cid; quiero llevar en el escudo de mi patria las naves de los catalanes que conquistaron a Oriente y las naves que descubrieron el Occidente; quiero ser de toda esta tierra, que aún me parece estrecha, sí; de toda esta tierra tendida entre los riscos de los montes Pirineos y las olas del Gaditano mar; de toda esta tierra redimida, rescatada del extranjero y de sus codicias por el heroísmo y el martirio de nuestros inmortales abuelos. Y tenedlo

entendido de ahora para siempre: yo amo con exaltación a mi patria, y antes que a la libertad, antes que a la república, antes que a la federación, antes que a la democracia, pertenezco a mi idolatrada España».

Esto decía Castelar. ¿Puede aplaudirse ese estado de espíritu? ¿Es aprovechable para labor alguna de alta cultura? ¿Aumentan esas palabras la densidad y pureza de la sangre española? ¿No son un poco grotescos esos sentimientos familiares con que Castelar se aproxima a Viriato? ¿No es un inconveniente preferir la patria a la libertad?

En cambio, Cadalso, según Azorín, escribía: «El patriotismo mal entendido, en lugar de ser virtud, viene a ser defecto ridículo».

Ytambién: «Aunque se ame y se estime a la patria, por juzgarla dignísima de todo cariño, tengamos por cosa muy accidental el haber nacido en esta parte del globo, o en sus antípodas, o en otra cualquiera».

¡Patria, patria! ¡Divino nombre, que cada cual aplica a su manera! Por la mañana, cuando nos levantamos, repasamos brevemente la serie de ocupaciones más elevadas en que vamos a emplear el día. Pues bien; para mí eso es patria: lo que por la mañana pensamos que tenemos que hacer por la tarde.

El Imparcial, 11 junio 1912.

SOBRE EL CONCEPTO DE SENSACIÓN

Estudios sobre el concepto de sensación. (Untersuchungen über den Empfindungsbegriff), por Heinrich Hoffmann. —Archiv für die gesamte Psychologie. —Tomo XXVI, cuadernos 1 y 2, 1913.

POR ser sumamente escasa la producción nacional sobre temas en estricto sentido filosóficos ha de ocuparse esta sección de la *Revista de Libros*, con más frecuencia que las otras, de trabajos extranjeros. De esta manera yo espero que podrá el lector, a la vuelta de un año, hallar en estas notas como un Índice de la situación en que se encuentra a la hora presente la filosofía, por lo menos en cuanto afecta a los problemas superiores y decisivos. La sazón es de gran interés. Asistimos a un renacimiento de lo que Schopenhauer llamaba la «necesidad metafísica» del hombre. Para las gentes educadas en pleno siglo XIX, que es tal vez con el siglo X la época en que ha llegado a la mínima la presión filosófica en Europa, es acaso incomprensible este retoñar novísimo y pujante. Sin embargo, quiérase o no, el fenómeno se presenta con caracteres indubitables.

Dejando para una ocasión próxima el estudio de este fenómeno que sirvió de tema a unas conferencias populares dadas por mí en el Ateneo el año 1912, me limito hoy a dar cuenta de la parte crítica con que comienza la disertación doctoral arriba citada.

El señor Hoffmann es discípulo de Edmundo Husserl, profesor en Gottinga. Con esto queda dicho cuál es la intención general de su trabajo. El influjo —cada vez mayor— de la «fenomenología» sobre la psicología, tiende a separar en ésta, del modo más radical y saludable, la descripción de la explicación.

En la psicología al uso, en Wundt mismo, por ejemplo, coexisten confusas dos ciencias muy diversas: una trata de describir y clasificar los fenómenos de conciencia, otra de construir causalmente el mundo psíquico. La diferencia de ambas es fatal, si de su diferenciación no se hace una cuestión formal. Los conceptos psicológicos primarios son intransferibles de la una a la otra, y cuando esto se olvida, pierden todo valor y precisión.

El autor se ocupa especialmente de uno de ellos: la sensación. Pasa revista a ciertas típicas definiciones de la sensación, como *elemento* psíquico. Tales son la de Ebbinghaus, la de Fr. Hildebrand, la de Wundt, etc.

La primera daría por resultado lo que Hoffmann llama «pura sensación». Según

Ebbinghaus, son sensaciones aquellos contenidos de conciencia «producidos inmediatamente en el alma por excitaciones exteriores, sin intermediarios precisables, en especial sin experiencias, puramente merced a la estructura innata de los órganos materiales por una parte, y a la manera original de reaccionar el alma frente a las conmociones nerviosas por otra». En tal definición se busca como sensación algo que según ella misma no puede hallarse en la conciencia real del individuo adulto. En ésta todo contenido se halla fundido con experiencias (recuerdos, imágenes, etc.). A lo sumo, pues, existirían tales sensaciones «puras» en la conciencia del recién nacido. Con esta observación aparece claro que se trata de una hipótesis análoga a la de los átomos en física. La «sensación pura» es un objeto ideal, construido por la reflexión metódica, con el fin de hacer posible la explicación de la *génesis* psíquica. Lejos de hallarla presente en la conciencia real, es un problema nunca concluso, una x a determinar asimptóticamente. Según Hoffmann, este concepto de sensación es necesario para la psicología genética, pero carece ele sentido para la psicología descriptiva. (Es curioso, no obstante, que el defensor más extremo de la psicología puramente descriptiva —Natorp— se acogiera a un concepto parecido de sensación en su «Introducción a la Psicología» de 1888. Yo espero que la nueva edición, cuyo segundo tomo aún no ha aparecido, ofrezca en cierto modo una rectificación).

En cuanto al concepto wundtiano de la sensación, resúmese, en opinión de Hoffmann, considerando ésta como «estado simple puramente intensivo y cualitativo que puede segregarse por análisis de las diversas percepciones sensibles». De este modo resulta la sensación un elemento de la conciencia real que por su naturaleza elemental no se da, claro es, separado y por sí, pero se halla por mera descripción en la inmediatez originaria de la conciencia. No es como las sensaciones del recién nacido un contenido de conciencia que se define por caracteres completamente opuestos a los poseídos por nuestra conciencia actual, sino que por mera reducción de ésta se la encuentra como último y ya inanalizable resto. La simplicidad o irreductibilidad a mayor análisis constituye la sensación, según Wundt. (Se entiende dejando a un lado todo el ámbito sentimental de la conciencia). Si el concepto de Ebbinghaus era genérico, constructivo e hipotético, el de Wundt satisface la intención de la psicología descriptiva manteniéndose en la inmanencia de lo espontáneamente dado.

Hasta aquí nada nuevo ofrece el estudio de Hoffmann. Sin embargo, son dignas de leerse las consideraciones de que se sirve para llevar a astringencia el pensamiento de Wundt. Aparte de ciertas dificultades internas a la concepción de los elementos psíquicos sustentadas por el famoso psicólogo —que según mostraré en otro lugar son mayores de las que encuentra Hoffmann—, es sabido que aqueja a la exposición de Wundt bajo aparente claridad una grave imprecisión de fondo.

Hoffmann procede con un extremo empirismo, no pretende formar un concepto genérico de sensación. Sostiene que para llegar a él sería preciso estudiar aisladamente cada clase de fenómenos sensibles. Así encuentra que la definición y

método definitorio de Wundt satisfacen en las representaciones sonoras, pero no en las visuales. En aquellas llegamos efectivamente a contenidos «relativamente independientes» como Wundt propone: el sonido simple, relativamente simple nada más, pues aún le integran intensidad y cualidad. Cierto que estos dos componentes del sonido simple son absolutamente abstractos, o dicho de otro modo, que el fundamento de su distinción pertenece a un principio abstractivo *toto coelo* diferente de aquel por quien llegamos de un acorde a sus últimos sonidos sencillos.

La aproximada facilidad de abstraer lo «sencillo» en las complexiones sonoras, no se repite en las visuales. Aun desentendiéndonos de lo que Wundt llama «sensaciones luminosas incoloras» ¿en qué consiste la simplicidad de un color? El criterio de la imposible reducción a elementos más sencillos, no es tan seguro aquí como lo era en el orden paralelo acústico. Se habla de los cuatro colores fundamentales. ¿Serán éstos las verdaderas sensaciones visuales? Wundt afirma que en la conciencia inmediata —y de ésta sólo se habla descriptivamente— los colores fundamentales no se diferencian de los de transición. El naranja es tan simple como el rojo o el amarillo. Wundt se separa —más aún de lo que Hoffmann parece notar— de su criterio de simplicidad, y sustituye éste por el de «saturación». Los colores simples son los «gesaettigten Farben». Y, sin embargo, yendo del rojo al amarillo percibimos este último en un progreso de *combinación* hasta su triunfo: de modo que los colores, entre el rojo y el amarillo, nos parecen compuestos. Por esto es tan general entre los psicólogos la opinión contraria a Wundt, según la cual sólo el rojo, el amarillo, el verde y el azul son simples. Esto muestra que el tema es muy discutible.

Más aún lo parecería si hubiera lugar aquí para referirnos a los trabajos admirables de Jaensch y Hatz, que han influido mucho en Hoffmann, aun cuando sólo cita al segundo.

En suma, Hoffmann, reconociendo que también el concepto de «simple sensación» es útil a la psicología, no puede contentarse con él porque «representa más bien una meta que un punto de partida para la investigación, y consecuentemente ha de comenzar la teoría de la sensación con formaciones sensibles» más complejas «que sean susceptibles de precisa determinación».

Con esto cierra Hoffmann su labor crítica e inicia la descripción fenomenológica de la percepción visual según sus grados de mayor a menor complejidad para arribar a un extraño término, «la intimidad sensible» —«das sinnliche Erlebnis»— y detenerse sin decimos formalmente hasta qué punto yace tras él la «sensación» buscada.

La disertación a que nos referimos es un grato producto de cierta novísima tendencia que tiene en Gottinga su centro. Y merece la pena de que expongamos y discutamos su método y conclusiones reuniendo bajo un comentario de cierta amplitud todo un grupo de obras recientes nacidas del mismo o parecido espíritu. Quede, pues, intacto el tema original de Hoffmann, que podríamos titular así: concepto fenomenológico de la sensación.

Revista de Libros, junio 1913.

II

Cuando percibimos algo y es el percibirlo bien lo que nos interesa, *vivimos* definitivamente en el acto de percepción. Dicho de otro modo: en el momento de una percepción interesante podrán constituir nuestra conciencia otros actos —por ejemplo, de querer, de sentir y aun de pensar— además del acto de percibir, pero el eje de nuestra atención pasa sólo por este último que se erige en centro de nuestra vida mental. Esta preferencia de la atención por un acto determinado en cada instante es lo que expresamos diciendo: vivimos definitivamente en ese acto.

Mas cuando juzgamos, cuando decimos, por ejemplo: «esto es blanco», nos encontramos con un acto complejo cuyos elementos son asaz disparejos. Hay en él un puro acto de predicación por el cual afirmamos la «blancura» de «esto». Pero este acto de predicación es imposible sin otros dos actos en que se nos da la «blancura» y el «esto» a que nos referimos. En el ejemplo que tomamos, «esto» significa un objeto visual presente, por tanto, algo que sólo puede estar ante nosotros mediante un acto perceptivo: «blancura»; en cambio, puede llegar a nosotros en un acto perceptivo, pero también en un acto meramente imaginativo, tal vez en un acto de fantasía[17]. Percepción, imaginación y fantasía son tres clases de actos que se reúnen en una clase única si las ponemos en relación con el acto predicativo. Frente a éste tienen aquéllas de común la función de presentar inmediata y simplemente objetos. Las llamaremos actos presentativos. La predicación no es un acto presentativo, sino que supone ineludiblemente éstos. Es, pues, el juicio un acto de segundo grado que se *funda* en actos presentativos o de primer grado. Y mejor aún: el juicio es una estructura de actos en la que hay un acto *fundado* y actos básicos o *fundamentales*.

Ahora bien, esta unidad de actos de diverso grado trae consigo una relación funcional entre ellos que se manifiesta, por lo pronto, en que mientras atiendo al acto superior —en este caso la predicación—, mientras vivo en él y sólo de él me doy cuenta clara desatiendo, no me doy cuenta de los otros actos concomitantes. Y sin embargo, no hay duda que los realizo, no hay duda de que constituyen en este instante mi conciencia, como pueda hacerlo el acto superior. Del mismo modo, cuando la visión de algo me irrita me doy cuenta del objeto como objeto de mi

irritación, no como simple objeto de visión.

Todo juicio, decíamos, se funda en actos presentativos. Pero los actos presentativos ¿son independientes, no se fundan en otros actos más simples aún? La cuestión, como se ve, tiende a disponer la fauna íntegra de lös actos de conciencia en una escala donde cada grado supone el antecedente como fundamento. De un lado hallaríamos una clase de situaciones de la conciencia en que es esencial la dualidad de elementos: actos definitivos o a que atendemos primariamente y actos periféricos (periféricos con respecto al eje de la atención) en que aquéllos se fundan. De otro lado aparece con toda agudeza el problema de si hay otro tipo de situación de la conciencia en que ésta se halle constituida por un solo acto. En el tipo anterior parecía esencial a aquélla la funcionalidad entre acto céntrico y acto periférico. Diríase que la conciencia consiste en una dinámica entre una zona de atención y una zona de desatención: como si para darse cuenta de algo fuera forzoso tener otros algos sin darse cuenta de ellos.

Para resolver la dificultad y fijar la esencia de los actos más simples sobre que se levanta el complejo edificio de nuestra conciencia integral, conviene, pues, traer a análisis preciso el acto presentativo más importante: la percepción.

III

Pero antes dos palabras sobre el método de este análisis. De propósito hemos dejado para este lugar la contestación a la pregunta: ¿qué es fenomenología? Lo que acabamos de decir es un ejemplo de fenomenología, y ahora nos será más fácil elevarnos a una definición.

La proposición: «todo juicio es un acto de segundo grado que se funda en actos presentativos», posee un valor legal —es una ley—. ¿De dónde le llega ese valor? Para obtenerla no hemos necesitado investigar muchos actos reales de juicio, nos ha bastado con ponernos delante de uno. No se trata, pues, de una ley inductiva, de una ley empírica que sólo vale para los hechos observados, o al menos dentro de un recinto de experiencia limitado por condiciones de hecho, por ejemplo, limitado a la existencia de una especie determinada, del hombre. No, esa proposición vale para todo ser capaz de juzgar. No expresa una conexión facticia como la expresa la ley de gravedad. No dice las condiciones de espacio y tiempo (que son las facticias) a que

está sometido un juicio, sino que proclama una necesidad absoluta: la de que es imposible un juicio sin un acto de presentación, sea quienquiera el que juzga, sea éste hombre o sea Dios.

Tampoco se trata de una ley deductiva; no hemos partido del concepto de juicio, del juicio en general para hallar en él, como Kant diría, analíticamente, la exigencia de fundarse en otros actos. En la deducción el caso particular no dimana conocimiento. Y nosotros, que frente al inductivismo decíamos: no necesitamos investigar muchos hechos de juicios y levantar estadísticas, etc., frente al deductivismo, decimos que necesitamos de un acto real y presente de juicio porque en él y sólo en él hallamos la ley… No del concepto de .juicio extraemos la ley, sino del juicio mismo, de un juicio cualquiera que verificamos o fingimos verificar.

El caso no es tan extraño como pudiera a primera vista parecer. La visión de algo coloreado me basta para establecer esta ley: «no hay color sin extensión sobre que aquél se extienda». Ahora bien, el concepto «color» y el concepto «extensión» por sí mismos no darían nunca esa ley. Por otra parte, esa ley no se apoya en mi visión de ahora en cuanto ésta es un hecho —como la ley de gravedad se apoya en el hecho bruto de la situación de los astros en el espacio—. No es, pues, ella verdad porque sea un hecho que *yo no puedo* separar el color de la extensión: no depende de mi constitución facticia, de mi real poder o no poder. No soy yo quien puedo o dejo de poder: la ley expresa que *es el color quien no puede* libertarse de la extensión.

Inducción y deducción son métodos indirectos de obtener proposiciones verdaderas. Los términos expresan esto con claridad: la verdad es por esos métodos inducida o deducida, nunca vista. Toda proposición mediante ellos lograda funda su certidumbre a la postre en las leyes formales que la lógica establece para la inducción o deducción en general. De modo que aunque la proposición inductiva se refiera a objetos materiales —los ópticos, por ejemplo—, su verdad procede de la subsunción de lo observado en conceptos puramente lógicos. Así, en Stuart Mill dependen todas las verdades inductivas de la verdad del axioma (?) que proclama la uniformidad en el curso de la Naturaleza. El cual axioma es más bien un capricho de Stuart Mill, cuando más una laudable esperanza. De donde resulta que nuestras afirmaciones sobre un objeto físico no extraen su valor cognoscitivo de lo que él mismo es, sino de una complicación entre lo que de él poseemos y el axioma general de la inducción. El cual axioma, a poco que vacile, da al traste con todas nuestras afirmaciones sobre objetos concretos.

Lo propio acontece con la deducción. También aquí la verdad de una proposición objetiva se obtiene abandonando el objeto de que se trata y apoyándose en otras proposiciones, que se consideran como verdades probadas.

No es esto decir que inducción y deducción no sean métodos científicos suficientes: es simplemente decir que no pueden pretender a la dignidad de métodos primarios en la obtención de la verdad.

La proposición: «estoy viendo ahora una mesa ocupada con libros y papeles» no

deriva su verdad de nada que no sea el estado objetivo mismo a que hace referencia. La proposición se limita a transcribir en expresiones una objetividad patente, inmediata, no inferida. El peligro de la alucinación no hace peligrar su verdad, porque no hablo en ella de un objeto como existiendo aparte e independientemente de mi visión, sino de lo que veo, en cuanto que lo veo.

Ahora bien; esa proposición supone en mí la capacidad de darme cuenta de estados objetivos individuales: esta capacidad se llama percepción, imaginación…, en general experiencia o *intuición individual*[18]. Por ella me es dado un objeto individual, es decir, un objeto presente ante mí en un instante del tiempo, y en un lugar del espacio. La mesa de que hablábamos es un objeto individual, porque es un objeto que yo tengo ahora y sólo ahora, aquí y sólo aquí presente ante mí.

En todo objeto individual hay, pues, dos elementos: uno, lo que el objeto *es*: la mesa, con su figura y su color, etc.; otro, la nota de su existencia, aquí y ahora. Este segundo elemento es el que hace de un objeto un hecho. Como el tiempo fluye y las relaciones espaciales varían, arrastra el hecho al objeto que envuelve externamente, y por eso se dice que presentes ante nosotros, con inmediatez sólo se dan cosas absolutamente fugaces, un incesante cambio. Pero esto es un error: en toda intuición individual puede abstraerse de este elemento que individualiza y convierte en hecho al objeto, quedando sólo éste, insumiso a narraciones tempo-espaciales, invariable, eterno.

Mi acto de visión de la mesa transcurre: la mesa material motivo de mi visión se corrompe, pero el objeto «mesa que yo he visto ahora» es incorruptible y exento de vicisitudes. Tal vez mi recuerdo de él sea torpe y confuso, pero la mesa que vi, tal y como la vi, constituye un objeto puro e idéntico a sí mismo. No es un objeto individual, es una *esencia*. La intuición individual, la llamada experiencia, puede convertirse siempre en intuición esencial.

Veamos cómo:

Hay una «manera natural» de efectuar los actos de conciencia, cualesquiera que ellos sean. Esa manera natural se caracteriza por el valor ejecutivo que tienen esos actos. Así la «postura natural[19]» en el acto de percepción consiste en aceptar como existiendo en verdad delante de nosotros una cosa perteneciente a un ámbito de cosas que consideramos como efectivamente reales y llamamos «mundo». La postura natural en el juicio «A» es «B» consiste en que creemos resueltamente que existe un «A» que es «B». Cuando amamos nuestra conciencia vive sin reservas en el amor. A esta eficacia de los actos cuando nuestra conciencia los vive en su actitud natural y espontánea llamábamos el poder ejecutivo de aquéllos.

Supongamos, ahora, que al punto de haber efectuado nuestra conciencia, por decirlo así, *de buena fe,* naturalmente, un acto de percepción se flexiona sobre sí misma, y en lugar de *vivir* en la contemplación del objeto sensible, se ocupa en contemplar su percepción misma. Esta con todas sus consecuencias ejecutivas, con toda su afirmación de que algo real hay ante ella, quedará, por decirlo así, en

suspenso; su eficacia no será definitiva, será sólo la eficacia como *fenómeno*. Nótese que esta reflexión de la conciencia sobre sus actos: 1.º, no les perturba: la percepción es lo que antes era, sólo que —como dice Husserl muy gráficamente— ahora está puesta entre paréntesis; 2.º, no pretende explicarlos, sino que meramente los ve, lo mismo que la percepción no explica el objeto, sino que lo presencia en perfecta pasividad.

Pues bien, todos los actos de conciencia y todos los objetos de esos actos pueden ser puestos entre paréntesis. El mundo «natural» íntegro, la ciencia en cuanto es un sistema de juicios efectuados de una «manera natural», queda reducido a *fenómeno*. Y no significa aquí fenómeno lo que en Kant, por ejemplo, algo que sugiere otro algo sustancial tras él. Fenómeno es aquí simplemente el carácter virtual que adquiere todo cuando de su valor ejecutivo natural se pasa a contemplarlo en una postura espectacular y descriptiva, sin darle carácter definitivo.

Esa descripción pura es la fenomenología.

Revista de Libros, julio 1913.

IV

La fenomenología es descripción pura de esencias, como lo es la matemática. El tema cuyas esencialidades describe, es todo aquello que constituye la conciencia[20].

Semejante definición aproxima de un modo peligroso la fenomenología a la psicología, y efectivamente, las primeras investigaciones de Husserl, aun sin haber llegado a aquella clara fórmula, padecieron una genial interpretación psicológica. El mismo Husserl, en su obra de 1901 —*Investigaciones lógicas*—, habla equivocadamente de la fenomenología como de una «psicología descriptiva». Tratábase de un nuevo territorio de problemas, que el propio descubridor no podía aún abarcar en una mirada.

Sin embargo, es bien claro que la nueva ciencia no es psicología, si por psicología entendemos, según el uso, una ciencia descriptiva empírica, o una ciencia metafísica.

Sepárase de las tres formas usaderas en la psicología, porque se ocupa exclusivamente de *esencias* y no de existencias. En general, la psicología trata del *hecho* de la psique humana, como la astronomía del hecho de los cuerpos estelares.

En las tres, la *existencia* de la conciencia humana es un supuesto constitucional sin el cual la psicología carecería de sentido. En cambio, este supuesto es sólo necesario para que existan fenomenólogos, pero es indiferente para la constitución de la fenomenología. Cabe, es cierto, una fenomenología particular de la conciencia humana; es acaso la que con mayor vehemencia nos interesará —pero ¿cómo sería posible sin una fenomenología general?

Con ser lo dicho, si se medita un poco, sobrado para establecer una distancia inequívoca entre fenomenología y psicología, aún cabe hacer una breve observación que acentúa su diferencia. La conciencia humana —de que trata la psicología— es, digámoslo con ingenuidad, un objeto bastante raro, todavía más raro que aquella «sana razón» y aquel «sano entendimiento natural» de que solía hablarse en épocas más felices que la nuestra. Porque el añadido de «humana» trae, a no dudarlo, una prudente intención limitativa, que falta si se habla *simpliciter* de «conciencia». Tenemos, pues, delante, dos elementos heterogéneos que aspiran a formar la unidad de una cosa: conciencia humana.

Con efecto, por conciencia entendemos aquella instancia definitiva en que de una u otra manera se constituye el ser de los objetos. Si nuestro interés, como acontece en todo linaje de positivismo, al hablar de «conciencia humana» consiste en limitar estrictamente la calidad del *ser* y del no *ser*, reduciéndolos a perfectas relatividades, necesitamos que por lo menos el objeto limitante, aquel en que envolvemos todos los demás para mediatizarlos, no sea a su vez un *ser* relativo y de calidad limitada. De modo que el más extremo relativismo y antropologismo exige un sentido del término conciencia, ilimitado y absoluto —prueba de la contradicción íntima en que viven aquéllos—, dentro del cual se constituya, como un objeto entre otros, el objeto «conciencia humana».

Este sentido es el que tiene el término conciencia en la expresión «conciencia de»: «conciencia de» lo blanco, de la figura, de la existencia, etc.

Cuando Descartes supone que todas nuestras predicaciones sobre las cosas padecen error, por tanto cuando ha puesto entre paréntesis toda objetivación trascendente, toda afirmación o negación de algo como realidad, advierte que no por eso ha concluido con el ámbito íntegro del ser; que revocadas en duda todas nuestras proposiciones trascendentales continúan poseyendo una firmeza, un ser absolutos, tomadas como *cogitaciones*. En la *cogitatione*, en la conciencia, llevan todos los objetos una vida absoluta. El ser real, el ser trascendente, podrá ser de otro modo que como yo pienso que es; pero lo que yo pienso *es* tal como lo pienso: su ser consiste precisa y exclusivamente en ser pensado. Lo real tiene dos haces: lo que de él *aparece* en la conciencia, lo que de él se manifiesta y, además, aquello de él que no se manifiesta. Así un cuerpo físico es esencialmente una dualidad: poseyendo tres dimensiones no puede manifestarse, *aparecer*, sino en una serie sucesiva de *cogitaciones* (que en este caso llamaremos percepciones) parciales, ahora de un lado, luego de otro, etc. Mas como tiene profundidad, tiene un *interior* que habrá de irse a

su vez manifestando en series de percepciones hasta el infinito; de suerte que lo que él es como realidad integral nunca pasará por completo a hacerse patente, a ser fenómeno, a ser conciencia. Y por eso nunca podrá la física convertirse en una ciencia pura y exacta.

En cambio, un triángulo es puramente lo que pensamos que es, lo que es como conciencia.

Este plano de objetividad primaria, en que todo agota su ser en su *apariencia (fainómenon)*, es la conciencia, no como hecho tempo-espacial, no como realidad de una función biológica o psicofísica adscrita a una especie, sino como «conciencia de».

Un ejemplo, para concluir con esta brevísima indicación de lo que entendemos, siguiendo a Husserl, por fenomenología. El brillo metálico es esta patente peculiaridad luminosa que percibimos como envolviendo este objeto de plata. Un físico estudiará por qué combinaciones no patentes, inmanifiestas, se produce este fenómeno. El psicólogo estudiará por qué mecanismo psicofisiológico llegamos a esa percepción. El físico, pues, busca del lado de allá del fenómeno «brillo metálico» la constitución de la cosa material que en aquél se nos manifiesta. El psicólogo busca la génesis del mismo en la realidad de una psique individual. Ambos, pues, parten del *fenómeno* y lo abandonan por objetos reales, es decir, científicos, productos de una operación racional constructiva. Y el caso es que antes de todo esto hubiera convenido entenderse sobre qué sea el «brillo metálico» mismo —o de otro modo— qué clase de colores y en qué disposición, etc., tenemos que verlos para que, en efecto, veamos brillo metálico. En suma, conviene fijar la *esencia* de éste, de lo que veo en cuanto y sólo en cuanto que lo veo. ¿Parece cosa palmaria y superflua? Ensáyese una definición y se verá cómo es tarea sobremanera penosa. Probablemente no se ha dado todavía una descripción satisfactoria de cosa tan baladí. Si la hubiéramos a la mano poseeríamos la definición de la «conciencia de» brillo metálico —la cual valdría para la humana, a la vez que para la infrahumana y sobrehumana—. Todo sujeto, divino o mundano, para quien el brillo metálico exista, lo percibirá de la misma manera esencial.

Como se ve, goza la fenomenología de un abolengo envidiable que le presta dignidad histórica sin arrebatarle novedad. Todo clásico idealismo —Platón, Descartes, Leibniz, Kant— ha partido del principio fenomenológico. Los objetos son, antes que reales o irreales, objetos, es decir, presencias inmediatas ante la conciencia. Lo que hace de la fenomenología una novedad consiste en elevar a método científico la detención dentro de ese plano de lo inmediato y patente en cuanto tal de lo *vivido*. El error a evitar radica en que siendo la pura conciencia el plano de las *vivencias*[21], la objetividad primaria y envolvente, se la quiere luego circunscribir dentro de una clase parcial de objetos como la realidad. La realidad es «conciencia de» la realidad; mal puede, a su vez, ser la conciencia una realidad. Bien está que la psicología considere la «conciencia humana» como una realidad que nació un día determinado y

en un punto del espacio sobre el haz de lo real; pero sin olvidar que no es lo que tiene de conciencia más lo que tiene de humana quien hace de aquella unidad un tema para el estudio realista. La mecánica es un trozo de pura conciencia cuya verdad o no verdad, juntamente con sus juicios, raciocinios, etc., es completamente ajena a toda determinación tempoespacial. ¿Cómo podrá ser problema para una psicología realista? No lo es, en efecto, no puede serlo —tal equivaldría a estudiar la influencia de la gravitación en las leyes del ajedrez—. Lo que sí puede estudiar la psicología es cómo, por qué el ideal cuerpo de la mecánica, la «conciencia de» la mecánica, se actualiza en el cuerpo vivo de un inglés en tal fecha exacta. No, pues, la conciencia misma, sino la entrada y salida de los contenidos de la conciencia en un cuerpo o, lo que me es indiferente, en un alma, en una realidad, es tema de la psicología explicativa.

Para la fenomenología queda el campo literalmente ilimitado de las vivencias.

Suspendiendo aquí esta breve noticia, volvamos a la memoria de Hoffmann.

V

Los «grados de la sensibilidad visual» son el tema principal de Hoffmann. El propósito consiste en delimitar las distintas formas de «conciencia de» una *cosa* —entendiendo por cosa lo que más vulgarmente se entiende— que constituyen la percepción red. O de otro modo: cuáles son los elementos que tienen que darse ante un sujeto para que éste perciba una cosa. Los elementos que se buscan no han de entenderse genéticamente, sino descriptivamente.

Este propósito queda, es cierto, reducido a más modestas proporciones. Limítase Hoffmann a perseguir lo que un sentido —la vista— aporta a la percepción. Proponíase, ante todo, llegar a un concepto claro del último elemento perceptivo —la sensación—. Veremos cuán en el aire queda este último empeño.

Ante todo, distingue Hoffmann entre lo que llama «cosa» el físico y lo que en los usos cotidianos así mentamos. La «cosa» del físico es un compuesto de átomos, por definición, imperceptibles, dotada de cualidades, en rigor, también imperceptibles, algo por tanto inasequible para la percepción, un ente racional, una abstracción. Las llamadas «cualidades secundarias» son atribuidas por la física no a las cosas, sino a su influjo mecánico sobre los órganos de nuestros sentidos. Por el contrario, «cuando

en la vida ordinaria hablamos de cosas, entendemos algo corpóreo que llena el espacio (aparente, no el geométrico), que tiene ésta o la otra situación frente a las otras cosas, que en su interior, así como en las diversas partes de su superficie, posee tal o cual color, a quien atribuimos cierta resistencia contra la presión y el choque, un cierto grado de dureza, de pulimento o aspereza, etc.». La física parte de estas propiedades y arrebatando unas, añadiendo otras, llega a formar, lo que Hoffmann llama «cosa atómica» en oposición a «cosa sensible».

Esta «cosa sensible» es el contenido de la percepción plena; esta cosa existente ahora entre nosotros en el espacio que percibimos, de tal o cual forma, con un interior y un exterior.

Aquí se impone una nueva distinción analítica. Es indudable que en el acto de percepción plena *percibimos* las cosas como cuerpos, es decir, como *llenas*, no constituidas por meras superficies. Y, sin embargo, en cada momento, los sentidos manifiestan sólo superficies. De modo que la percepción nos aparece ya como la síntesis de dos formas de conciencia distinta: aquella en que se nos da la cosa superficial y aquella en que mentamos lo interior de la cosa. Hoffmann abandona el problema de cómo eso que llamamos el interior de las cosas se presenta ante nosotros y limita la cuestión a las propiedades superficiales de la cosa. Como por otra parte se refiere sólo a la percepción visual, designaremos el correlato[22] de ésta como «cosa real visual».

Objeto de tal es cualquier objeto lejano, remoto a nuestro tacto. Un cuerpo cúbico colocado a algunos metros de distancia nos ofrece tres de sus superficies de una forma que no coincide nunca con la que atribuimos a la cosa real cubo. Variando nuestra orientación y distancia respecto a él, cambia la forma, el tamaño, el color, etcétera, y, sin embargo, nosotros lo percibimos como el mismo cubo anterior. La «cosa real visual» consiste, pues, en una serie de vistas tomadas sobre la cosa con una cierta continuidad que nos representa la permanencia de un idéntico objeto. Y es esencial para lo que todos entendemos por cosa real, que esa serie de vistas, es decir, de experiencias, sea literalmente infinita. No podemos agotar los puntos de vista desde los cuales cabe ver una cosa. De modo, que según Hoffmann, se trata de un concepto límite, lo que Kant llamaría una *idea*.

Si restamos de lo que en la percepción declaramos como presente, lo que en verdad no lo es, tendremos una serie de visiones efectivas que no nos darán adecuadamente la cosa real, pero sí algo que a todas horas tomamos como cosa real. Si yo doy una vuelta entera en derredor de una silla, una serie continua de imágenes se desarrollará ante mí, que llega a formar un círculo cerrado. ¿Puedo llamar a esto cosa real? Cierto que no; esa serie conclusa no es más que una mínima porción de las que puedo yo tomar sobre el objeto. Si desde la distancia que he mantenido al girar en torno a la silla no se advertían las vetas, la aspereza, etc., de la madera, pueden aparecer estas propiedades acercándome. La nueva distancia me permitirá obtener una nueva serie cerrada. ¿Qué privilegio puede atribuirse una de estas series ni otra

alguna para pretender ser ella la real?

Son, pues, estas cosas obtenidas por una serie cerrada de visiones algo que parece adecuarse a lo que llamamos realidad, pero que no lo es. Siguiendo la terminología de Hering, las llama Hoffmann «cosas visuales» (*Sehding*) en oposición a las reales. Con respecto a éstas, con aquéllas verdaderamente presentes en la visión.

Todo lo que no sea «cosa visible» de la «cosa real» pertenece a lo que podemos llamar factor ideal de la percepción.

Así, por ejemplo: el tamaño, un tamaño determinado, es propiedad que atribuimos muy característicamente a cada cosa. No hablo del tamaño métrico —que sería el de la cosa «atómica»—, sino del tamaño aparente que solemos adscribir a un objeto. Ahora bien; los árboles del final de la alameda tienen menor «tamaño visual» que los primeros. Una taza es grande como diez, si está a un metro de distancia, que si está a algunos más. Por otra parte, el «tamaño visual» varía según los individuos. Hoffmann habla de quien supone a la luna llena en el cénit el diámetro de un duro, y quien le atribuye medio metro. Yo he hallado las discrepancias más curiosas en este punto.

¿Cuál es, pues, el tamaño de la «cosa real»? Entre los varios que vemos tomamos *uno* y hacemos de él el tamaño. Hoffmann llama a éste el «tamaño natural». Cada cosa tiene «una zona de distancia» dentro de la cual nos parece más ella misma. El tamaño que en esa zona de distancia ofrece es elevado a norma. No puede marcarse una determinación general respecto a cual sea esa zona. Sólo cabe decir que los límites de ella estarán entre la distancia más próxima que permita ya tomar una visión integral del objeto y sus partes y la más lejana en que éste conserve todavía el tamaño que en esa más próxima presentaba.

Una curiosa complicación sale aquí al encuentro. Las partes de una casa —un ladrillo, por ejemplo—, no son vistas por mí en su «tamaño natural» cuando veo la casa entera en su «tamaño natural». En los objetos de magnitud considerable, el tamaño natural no es una simple suma de los tamaños naturales de sus partes. Es posible, sin duda, reunir una sobre otra las partes en su tamaño natural y obtener así un tamaño del todo que sea la suma. Pero esto sería un producto constructivo, no el tamaño visual del objeto, en nuestro ejemplo de la casa.

Prosigue Hoffmann haciendo observaciones interesantes sobre el género de dependencia entre las variaciones del tamaño visual y las variaciones de las imágenes retinales. En mi entender, esta consideración no interesa al problema fenomenológico para perseguir el cual en la Memoria de Hoffmann hago este extracto. Sólo para referirme a ello más tarde cuando hable de la sensación reproduzco sus conclusiones. Al alejarse una cosa de la pupila disminuye el tamaño natural de la cosa visual en menor grado que el tamaño métrico de las imágenes retinales. Por consiguiente, no hay correspondencia estricta, hay relativa independencia entre la base fisiológica y la imagen.

Además, cabe que teniendo el mismo tamaño la imagen retinal, el tamaño visual sea vario. Tómese la pluma de escribir: colóquese a 30 o 40 centímetros de distancia,

y aparecerá en su tamaño natural. Conservando el mismo alejamiento, póngase de fondo la ventana y acomódese la visión al marco de ésta. La pluma parecerá entonces bastante mayor.

Quedan ahora otros constituyentes fenomenológicos de la «cosa visual» aún más importantes: la figura y el color.

Revista de Libros, septiembre 1913.

FIESTA DE ARANJUEZ EN HONOR DE AZORÍN

PALABRAS

AMIGO Azorín: Esta fiesta tan sencilla, que a usted dedicamos, tiene, como los ensueños, varios sentidos. El más complejo y trascendente preferiríamos que usted mismo se encargara de interpretarlo. El más sencillo y próximo no es, sin embargo, el de menos importancia moral, y consiste en que nos hemos juntado aquí unas cuantas gentes dispuestas a otorgar con fruición el santo sacramento del aplauso. No es frecuente en nuestra patria, donde tanto se aplaude, la pura voluntad del aplauso. Dedícase éste con largueza al político influyente, y entonces el aplauso significa, a la verdad, un acto de postulación inferior o un gesto de odio que hacen nuestros instintos contra el enemigo. Otras veces se aplaude a las glorias nacionales: tampoco son éstos puros aplausos. En las llamadas glorias nacionales solemos aplaudirnos un poco cada cual a sí mismo.

Mas usted, Azorín, no es un político influyente ni, claro está, una gloria nacional. Esto quiere decir —llamemos a las Cosas por sus nombres— que usted, amigo Azorín, casi no es nada. Es usted un artista exquisito que ha elaborado unas ciertas páginas egregias, cuya belleza pervivirá libre de corrupción. Nada más, nada menos, y a ello se dirige nuestro aplauso, que esta vez es un puro aplauso, que esta vez proviene automáticamente de una de esas súbitas dilataciones del ánimo que ante una perfección, aparezca donde apareciere, experimenta todo hombre honrado y sensible. Yo no creo que fuera indiferente cultivar en nuestra sociedad de un modo intenso este lujo espiritual, propio de las almas bien nacidas, que estriba en exigir, dondequiera y en todo instante, el reconocimiento de los méritos positivos, dando cara a la envidia, a la ligereza, al desdén y a la desatención. Donde esto no se ejercita, pierde la vida pública toda perspectiva y jerarquía, triunfa la ineptitud y se pone a gobernar la astucia.

Recoja usted este aplauso que encierra el sentido más inmediato y claro de nuestro homenaje. Va dirigido a su musa, musa meditabunda, recatada, que difunde blandos aromas sin que se sepa dónde los da, y por esto, en la selva literaria viene a representar la violeta.

Como otro año, según usted nos ha referido, los Sanchos de Criptana le tomaron

en volandas y le condujeron a un lugar de la Mancha, le traemos hoy a este sitio de románticas emanaciones, en alusión al carácter de su poesía, que enlaza el clasicismo español con las inquietudes del año 1913. Es usted, después de Galdós, quien ha dirigido una mirada más afectuosa a esos años del siglo XIX, humildes por su resultado, pero sembrados de fervor y sacudidos por un fuerte dinamismo. Viniendo a *un* lugar como éste, nos parece penetrar en una de las páginas que usted ha compuesto, tejidas con reminiscencias y temblores sentimentales.

Otros dirán ahora los sentidos más complicados de esta fiesta.

CARTA

Sr. D. Roberto Castrovido.

Mi muy estimado amigo: Al anunciar hoy *El País* la fiesta modestísima que vamos a dedicar a Azorín, da al homenaje un carácter turbulento que, en opinión de algunos entre los iniciadores, ni tiene ni es bueno que tenga. Es conveniente, cuando es posible, mover una revolución contra la Bastilla, porque la Bastilla puede, al cabo, tomarse, aunque con dificultad. Pero no cabe hacer un motín contra la Academia, porque esta dama es inexpugnable. Bastaría que nuestro acto tomara un cariz ligero de imposición y viva protesta para que la Academia elevara a caso de conciencia la exclusión de Azorín.

Mas se trata, no de darnos el buen sabor de disparar irnos cuantos adjetivos contra la venerable institución, sino de marcar simplemente nuestro justificado deseo de que Azorín sea académico. No debemos aspirar a que los sillones de inmortalidad sean ocupados según un régimen plebiscitario. Llevemos la extrema democracia a los comicios y al Parlamento, dejando que las Academias se gobiernen por vagos procedimientos aristocráticos.

No puede olvidarse que la desatención hacia la literatura, hacia la poesía, hacia el arte en general llega en nuestros días al grado ínfimo que aun dentro de España había tocado. Así es posible que un artista de la calidad de Azorín sienta en torno suyo un vacío y ausencia de gratitud verdaderamente irritante. Porque parece fuera de duda que algunas páginas de este escritor seguirán irradiando noble emoción estética dentro de algunos siglos. Luego, cuando el tiempo pasa, se sonrojan los españoles de haber dejado vivir en el olvido y el desdén a sus mejores artistas.

Se trata de esto simplemente: corregir la desatención pública de que entra a participar la Academia, por lo visto. En algunos pueblos suramericanos *La ruta de Don Quijote* ha sido declarado libro oficial de lectura en las escuelas. ¿Qué se ha hecho en España de semejante?

Vayamos, pues, no en contra de la adusta dama Academia, sino en pro de Azorín.

Sin proceder al motín, querido Castrovido, vamos a ver cómo recurrimos de la Academia distraída a la Academia atenta, o —como es uso en la Corte vaticana— de la Academia mal informada a la Academia con mejores informes.

Por lo visto, ignora esta Corporación hijadalgo que sea cual sea la opinión de uno u otro señor académico, acontece el hecho innegable, indiscutible, de ser Azorín el escritor español que con mayor eficacia fomenta hoy, entre la gente joven, la lectura de los libros castizos. Ha acertado con la brecha por donde la sensibilidad moderna puede penetrar en el recinto de la literatura vieja. Podrá, repito, algún señor académico opinar adversamente respecto a ese modo de leer lo antiguo; pero el hecho de su eficacia es tan patente que no podrá borrarlo ni encubrirlo esa modesta opinión particular.

Y cuando no lográramos nada, nos cabría el placer de haber estado en Aranjuez con Azorín, escritor romántico, viendo cómo en un día de otoño, alanceados por el sol, se convierten los árboles de los jardines en altas llamaradas de oro.

De usted buen amigo, *José Ortega y Gasset*.

23 de noviembre de 1913.

VIEJA Y NUEVA POLÍTICA

(Conferencia dada en el teatro de
la Comedia el 23 de marzo de 1914).

Antes de comenzar a decir lo que he de deciros tengo que empezar dándoos gracias por la benévola curiosidad con que habéis acudido a esta cita de difusa esperanza española, y pediros que, dilatando un poco más vuestra benevolencia, suspendáis un momento los juicios previos que hayáis formado sobre lo que este acto, como todo acto, tiene de personal. Porque antes de que las palabras vuelquen su sentido sobre los que escuchan, llegan a la audición como sones timbrados por una voz de un individuo, y pudiera ocurrir que el haber juzgado previamente inmodesto y excesivo que ese individuo levante su voz dañe a la comprensión seria de los pensamientos que van a conducir las palabras sobre sus alas sonoras.

Harto conozco no ser uso en nuestro país que a quien no ha entrado en un cierto gremio formado por gentes que ejercen un equívoco oficio bajo el nombre de políticos se le repute como un normal derecho venir a hablar en público de los grandes temas nacionales. Al político, sí; a éste le es permitido hablar de medicina en la apertura de una Academia, de agricultura en una Sociedad campesina, de poesía en un Ateneo; estoy por decir que de teología en todas partes; pero a quien no es político, ¡hablar de política! Esto es hacer usos nuevos, y nada arguye tan grande inmodestia como el intento de nuevos usos. Por eso, yo os ruego que con generosidad desarticuléis de vuestro estado de espíritu actual estas opiniones, tal vez justas, contra mi persona, y siento no encontrar en este instante fórmula ni modo para decir en una sola frase hondamente cordial, en que ambas cosas quedaran por igual acentuadas, que os pido perdón por lo que acaso es mi osadía, pero que no tengo derecho en el resto de mi conferencia a renunciar, por pareceros humilde, a la energía y hasta la acritud propia a algunas ideas que voy a exponer. Escuchadme, pues, como una voz anónima y sin timbre individual que viniera a sonar entre vosotros.

Porque, en verdad, no se trata de mí ni de unas ideas mías. Yo vengo a hablaros en nombre de la Liga de Educación Política Española, una Asociación hace poco nacida, compuesta de hombres que, como yo y buena parte de los que me escucháis, se hallan en el medio del camino de su vida. No se trata, por consiguiente, de ideas originales que puedan haber sobrevenido al que está hablando en una buena tarde; se trata de todo lo contrario: de ideas, de sentimientos, de energías, de resoluciones comunes, por fuerza, a todos los que hemos vivido sometidos a un mismo régimen de amarguras históricas, de toda una ideología y toda una sensibilidad yacente, de seguro, en el alma colectiva de una generación que se caracteriza por no haber manifestado apresuramientos personales; que, falta tal vez de brillantez, ha sabido vivir con severidad y con tristeza, que no habiendo tenido maestros, por culpa ajena, ha tenido que rehacerse las bases mismas de su espíritu; que nació a la atención reflexiva en la terrible fecha de 1898, y desde entonces no ha presenciado en torno suyo, no ya un día de gloria ni de plenitud, pero ni siquiera una hora de suficiencia. Y, por encima de todo esto, una generación, acaso la primera, que no ha negociado nunca con los tópicos del patriotismo y que, como tuve ocasión de escribir no hace mucho, al escuchar la palabra España no recuerda a- Calderón ni a Lepanto, no

piensa en las victorias de la Cruz, no suscita la imagen de un cielo azul y bajo él un esplendor, sino que meramente siente, y esto que siente es dolor.

Quisiera gritar lo menos posible. Decía Leonardo de Vinci que *Aove si grida non è vera setenta,* donde se grita no hay buen conocimiento. La Liga de Educación Política se propone mover un poco de guerra a esas políticas tejidas exclusivamente de alaridos, y por eso, aun cuando cree que sólo hay política donde intervienen las grandes masas sociales, que sólo para ellas, con ellas y por ellas existe toda política, comienza dirigiéndose primero a aquellas minorías que gozan en la actual organización de la sociedad del privilegio de ser más cultas, más reflexivas, más responsables, y a éstas pide su colaboración para inmediatamente transmitir su entusiasmo, sus pensamientos, su solicitud, su coraje, sobre esas pobres grandes muchedumbres dolientes.

EN LAS ÉPOCAS DE CRISIS, LA VERDADERA OPINIÓN PÚBLICA NO ES LA EXPRESADA POR LOS TÓPICOS AL USO

Al hablaros, frente a la vieja, de una nueva política, no aspiro, por consiguiente, a inventar ningún nuevo mundo. Acercándose a la política es cuestión de honradez para el ideólogo torcer el cuello a sus pretensiones de pensador original. Un principio, nuevo como idea, no puede mover a las gentes. Nueva política es nueva declaración y voluntad de pensamientos, que, más o menos claros, se encuentran ya viviendo en las conciencias de nuestros ciudadanos.

Decía genialmente Fichte que el secreto de la política de Napoleón, y en general el secreto de toda política, consiste simplemente en esto: declarar lo *que es*, donde *por lo que es* entendía aquella realidad de subsuelo que viene a constituir en cada época, en cada instante, la opinión verdadera e íntima de una parte de la sociedad.

Todos habréis experimentado hasta qué punto es difícil saber cuáles son nuestras verdaderas, íntimas, decisivas opiniones sobre la mayor parte de las cosas: hablamos de ellas, opinamos sobre ellas, porque el trato o la utilidad nos obligan a decir algo, a tomar alguna posición. Pero bien notamos que algo en nosotros se resiste a reconocer en esas opiniones emitidas por nuestros labios nuestras verdaderas opiniones: no daríamos por ellas ni una sola hora de sueño. Y no es que mintamos: esto supondría que decimos una cosa y pensamos claramente otra. Lo único de que sinceramente nos percatamos es de que allá el fondo oscuro e íntimo de nuestra personalidad no se siente ligado integralmente a esas opiniones que dicen nuestros labios o que hace como que piensa nuestra mente; no son opiniones sentidas; no son, por tanto, nuestras opiniones. Son los tópicos recibidos y ambientes, son las fórmulas de uso mostrenco que flotan en el aire público y que se van depositando sobre el haz de nuestra personalidad como una costra de opiniones muertas y sin dinamismo.

La política es tanto como obra de pensamiento obra de voluntad; no basta con que unas ideas pasen galopando por unas cabezas; es menester que socialmente se realicen, y para ello que se pongan resueltamente a su servicio las energías más decididas de anchos grupos sociales.

Y para esto, para que las ideas sean impetuosamente servidas, es menester que sean antes plenamente queridas, sin reservas, sin escepticismo, que hinchen totalmente el volumen de los corazones.

Mas ocurre que las gentes, unas por falta de cultura, otras por falta de poder

reflexivo, otras porque no han tenido solaz, otras por falta de valor (ya veremos que también hace falta algún valor para pensar lealmente consigo mismo), no han podido ver claro, formularse claramente ese su íntimo hondo sentir. De aquí la misión que, según Fichte, compete al político, al verdadero político: *declarar lo que es*, desprenderse de los tópicos ambientes y sin virtud, de los motes viejos y, penetrando en el fondo del alma colectiva, tratar de sacar a luz en fórmulas claras, evidentes, esas opiniones inexpresas, íntimas de un grupo social, de una generación, por ejemplo. Sólo entonces será fecunda la labor de esa generación: cuando vea claramente qué es lo que quiere.

En épocas críticas puede una generación condenarse a histórica esterilidad por no haber tenido el valor de licenciar las palabras recibidas, los credos agónicos, y hacer en su lugar la enérgica afirmación de sus propios, nuevos sentimientos. Como cada individuo, cada generación, si quiere ser útil a la humanidad, ha de comenzar por ser fiel a sí misma.

Comprenderéis que el empeño parece en tal punto excesivo, que tomarlo alguien sobre sí, y, sobre todo, alguien como yo, sería sencillamente intolerable, si no estuviéramos todos y cada uno obligados a ensayarlo en todos los momentos, cada cual a su manera.

Nuestra generación parece un poco remisa a acudir a una brecha donde es menester que ponga su cuerpo. Y esto no sería tan absolutamente grave como es si no trajera consigo y significara el fracaso de nuestra generación, y si este fracaso de nuestra generación no fuera, tal vez, según los momentos que llegan, posible anuncio del fracaso definitivo de nuestro pueblo.

Es una ilusión pueril creer que está garantizada en alguna parte la eternidad de los pueblos; de la historia, que es una arena toda de ferocidades, han desaparecido muchas razas como entidades independientes. En historia, vivir no es dejarse vivir; en historia, vivir es ocuparse muy seriamente, muy conscientemente del vivir, como si fuera un oficio. Por esto es menester que nuestra generación se preocupe con toda consciencia, premeditadamente, orgánicamente, del porvenir nacional. Es preciso, en suma, hacer una llamada enérgica a nuestra generación, y si no la llama quien tenga positivos títulos para llamarla, es forzoso que la llame cualquiera, por ejemplo, yo.

LA ESPAÑA OFICIAL Y LA ESPAÑA VITAL

Casi diría que los pensamientos más urgentes que tenemos que comunicarnos irnos a otros podrían nacer todos de la meditación de este hecho: que sea preciso llamar a las nuevas generaciones. Esto quiere decir, por lo pronto, que no están ahí,

en su puesto de honor.

Naturalmente, por nuevas generaciones no se ha de entender sólo esos pocos individuos que gozan de privilegios sociales por el nacimiento o por el personal esfuerzo, sino igualmente a las muchedumbres coetáneas. Más aún; las muchedumbres, para los efectos políticos, tienen siempre como una media edad: el pueblo ni es nunca viejo ni es nunca infantil: goza de una perpetua juventud. De modo, que decir que las generaciones nuevas no han acudido a la política es como decir que el pueblo, en general, vive una falta de fe y de esperanzas políticas gravísima.

Con todos sus terribles defectos, señores, habían, hasta no hace mucho, los partidos políticos, los partidos parlamentarios, subsistido como inmersos en la fluencia general de la vida española; nunca había faltado por completo una actividad de osmosis y endósmosis entre la España parlamentaria y la España no parlamentaria, entre los organismos siempre un poco artificiales de los partidos y el organismo espontáneo, difuso, envolvente, de la nación. Merced a esto pudieron ir renovando, evolutivamente, de una manera normal y continua, sus elementos conforme los perdían. Cuando la muerte barría de un partido los miembros más antiguos, los huecos se llenaban automáticamente por hombres un poco más jóvenes, que, incorporando al tesoro ideal de principios del partido algo de esa su poca novedad, dotaban al programa, y lo que es más importante, a la fisonomía moral del grupo, de poderes atractivos sobre las nuevas generaciones. Pero desde hace algún tiempo esa función de pequeñas renovaciones continuas en el espíritu, en lo intelectual y moral de los partidos, ha venido a faltar, y privados de esa actividad —que es la mínima operación orgánica—, esa actividad de osmosis y endósmosis con el ambiente, los partidos se han ido anquilosando, petrificando, y, consecuentemente, han ido perdiendo toda intimidad con la nación.

Estas expresiones mías, sin embargo, no aciertan a declarar con evidencia la enorme gravedad de la situación: parecen, poco más o menos, como esa frase estereotipada de que usan los periódicos cuando suelen anunciar que tal Gobierno se ha apartado de la opinión. Pero yo me refiero a una cosa más grave. No se trata de que un Gobierno se haya apartado en un asunto transitorio de legislación o de ejercicio autoritario, de la opinión pública, no; es que los partidos íntegros de que esos Gobiernos salieron y salen, es que el Parlamento entero, es que todas aquellas Corporaciones sobre que influye o es directamente influido el mundo de los políticos, más aún, los periódicos mismos, que son como los aparatos productores del ambiente que ese mundo respira, todo ello, de la derecha a la izquierda, de arriba abajo, está situado fuera y aparte de las corrientes centrales del alma española actual. Yo no digo que esas corrientes de la vitalidad nacional sean muy vigorosas (dentro de poco veremos que no lo son), pero, robustas o débiles, son las iónicas fuentes de energía y posible renacer. Lo que sí afirmo es que todos esos organismos de nuestra sociedad —que van del Parlamento al periódico y de la escuela rural a la Universidad—, todo

eso que, aunándolo en un nombre, llamaremos la España oficial, es el inmenso esqueleto de un organismo evaporado, desvanecido, que queda en pie por el equilibrio material de su mole, como dicen que después de muertos continúan en pie los elefantes.

Esto es lo grave, lo gravísimo.

Se ha dicho que todas las épocas son épocas de transición. ¿Quién lo duda? Así es. En todas las épocas la sustancia histórica, es decir, la sensibilidad íntima de cada pueblo, se encuentra en transformación. De la misma suerte que, como ya decía el antiquísimo pensador de Jonia, no podemos bañarnos dos veces en el mismo río, porque éste es algo fluyente y variable de momento o momento, así cada nuevo lustro, al llegar, encuentra la sensibilidad del pueblo, de la nación, un poco variada. Unas cuantas palabras han caído en desuso y otras se han puesto en circulación; han cambiado un poco los gustos estéticos y los programas políticos han trastrocado algunas de sus tildes. Esto es lo que suele acontecer. Pero es un error creer que todas las épocas son en este sentido épocas de transición. No, no; hay épocas de brinco y crisis subitánea, en que una multitud de pequeñas variaciones acumuladas en lo inconsciente brotan de pronto, originando una desviación radical y momentánea en el centro de gravedad de la conciencia pública.

Y entonces sobreviene lo que hoy en nuestra nación presenciamos: dos Españas que viven juntas y que son perfectamente extrañas: *una España oficial* que se obstina en prolongar los gestos de una edad fenecida, y otra España aspirante, germinal, *una España vital*, tal vez no muy fuerte, pero vital, sincera, honrada, la cual, estorbada por la otra, no acierta a entrar de lleno en la historia.

Este es, señores, el hecho máximo de la España actual, y todos los demás no son sino detalles que necesitan ser interpretados bajo la luz por aquél proyectada.

Lo que antes decíamos de que las nuevas generaciones no entran en la política, no es más que una vista parcial de las muchas que pueden tomarse sobre este hecho típico: las nuevas generaciones advierten que son extrañas totalmente a los principios, a los usos, a las ideas y hasta al vocabulario de los que hoy rigen los organismos oficiales de la vida española. ¿Con qué derecho se va a pedir que lleven, que traspasen su energía, mucha o poca, a esos odres tan caducos, si es imposible toda comunidad de transmisión, si es imposible toda inteligencia?

En esto es menester que hablemos con toda claridad. No nos entendemos la España oficial y la España nueva, que, repito, será modesta, será pequeña, será pobre, pero que es otra cosa que aquélla; no nos entendemos. Una misma palabra pronunciada por unos o por otros significa cosas distintas, porque va, por decirlo así, transida de emociones antagónicas.

Tal vez alguien diga que son estas afirmaciones gratuitas del sesgo acostumbrado siempre y conocido a la vanidad de los ideólogos.

Creo que para obviar este juicio bastaría con que nos volviéramos a algunas cosas concretas de lo que está pasando.

Ahora se van a abrir unas Cortes; estas Cortes no creo que las haya inventado precisamente un ideólogo; todo lo contrario; ¿no es cierto? Pues bien; salvo Pablo Iglesias y algunos otros elementos, componen esas Cortes partidos que por sus títulos, por sus maneras, por sus hombres, por sus principios y por sus procedimientos podrían considerarse como continuación de cualesquiera de las Cortes de 1875 acá. Y esos partidos tienen a su clientela en los altos puestos administrativos, gubernativos, seudotécnicos, inundando los Consejos de Administración de todas las grandes Compañías, usufructuando todo lo que en España hay de instrumento de Estado. Todavía más; esos partidos encuentran en la mejor Prensa los más amplios y más fieles resonadores. ¿Qué les falta? Todo lo que en, España hay de propiamente público, de estructura social, está en sus manos, y, sin embargo, ¿qué ocurre? ¿Ocurre que estas Cortes que ahora comienzan no van a poder legislar sobre ningún tema de algún momento, no van a poder preparar porvenir? No ya eso. Ocurre, sencillamente, que no pueden vivir porque para un organismo de esta naturaleza vivir al día, en continuo susto, sin poder tomar una trayectoria un poco amplia, equivale a no poder vivir. De suerte que no necesitan esos partidos viejos que vengan nuevos enemigos a romperles, sino que ellos mismos, abandonados a sí mismos, aun dentro de su vida convencional, no tienen los elementos necesarios para poder ir tirando. ¿Veis cómo es una España que por sí misma se derrumba?

Lo mismo podría decirse de todas las demás estructuras sociales que conviven con esos partidos: de los periódicos, de las Academias, de los Ministerios, de las Universidades, etc., etc. No hay ninguno de ellos hoy en España que sea respetado, y exceptuando el Ejército no hay ninguno que sea temido.

La España oficial consiste, pues, en una especie de partidos fantasmas que defienden los fantasmas de unas ideas y que, apoyados por las sombras de unos periódicos, hacen marchar unos Ministerios de alucinación.

Conste, pues, que no he hecho aquí la crítica, cien veces repetida, de los abusos y errores que unos partidos, unos periódicos, irnos Ministerios vengan cometiendo. Sus abusos me traen sin cuidado para los efectos de la nueva orientación política que busco y de que hoy os ofrezco, como la previa cuadrícula, la pauta de conceptos generales donde habrá de irse encontrando en sus detalles. Los abusos no constituyen nunca, nunca, sino enfermedades localizadas a quienes se puede hacer frente con el resto sano del organismo. Por eso no pienso como Costa, que atribuía la mengua de España a los pecados de las clases gobernantes, por tanto, a errores puramente políticos. No; las clases gobernantes durante siglos —salvas breves épocas— han gobernado mal no por casualidad, sino porque la España gobernada estaba tan enferma como ellas. Yo sostengo un punto de vista más duro, como juicio del pasado, pero más optimista en lo que afecta al porvenir. *Toda una España —con sus gobernantes y sus gobernados—, con sus abusos y con sus usos, está acabando de morir*. Y como son sus usos, y no sólo sus abusos, a quienes ha llegado la hora de fenecer, no necesita de crítica ni de grandes enemigos y terribles luchas para

sucumbir.

Mis palabras, pues, no son otra cosa sino la declaración de que la nueva política ha de partir de este hecho: cuanto ocupa la superficie y es la apariencia y caparazón de la España de hoy, la España oficial, está muerto. La nueva política no necesita, en consecuencia, criticar la vieja ni darle grandes batallas; necesita sólo tomar la filiación de sus cadavéricos rasgos, obligarla a ocupar su sepulcro en todos los lugares y formas donde la encuentre y pensar en nuevos principios afirmativos y constructores.

No he de insistir, naturalmente, en traer pruebas para esto. Yo no pretendo hoy demostrar nada; vengo simplemente a dirigir algunas alusiones al fondo de vuestras conciencias. Allí es donde podréis lealmente buscar la confirmación de mis aseveraciones. No vengo a traeros silogismos, sino a proponeros simples intuiciones de realidad.

Pero, además, no es sino muy natural que acontezca en España esto que acontece; y si lo que voy a decir ahora es en cierta manera nuevo, que no lo es, pero nuevo para un público un poco amplio, es porque no se quiere pensar seriamente en política.

QUÉ SIGNIFICA PARA NOSOTROS «POLÍTICA»

La nueva política, todo eso que, en forma de proyecto y de aspiración, late vagamente dentro de todos nosotros, tiene que comenzar por ampliar sumamente los contornos del concepto político. Y es menester que signifique muchas otras actividades sobre la electoral, parlamentaria y gubernativa; es preciso que, trasponiendo el recinto de las relaciones jurídicas, incluya en sí todas las formas, principios e instintos de socialización. La nueva política es menester que comience a diferenciarse de la vieja política en no ser para ella lo más importante, en ser para ella casi lo menos importante la captación del gobierno de España, y ser, en cambio, lo único importante el aumento y fomento de la vitalidad de España. De suerte que llegará un día (¿quién lo duda?) en que, con unos u otros hombres, la nueva política ganará sus elecciones y tendrán gentes de su espíritu las varas de alcaldes; pero esto no pesará en su satisfacción ni un adarme más que el haber conseguido, por ejemplo, que se publique un buen libro de anatomía o de electricidad, o haber hecho que se forme por los labriegos perdidos en el áspero rincón de una montaña una Sociedad agrícola de resistencia.

Con esto está dicho que el Estado español, es decir, el buen compás jurídico, el formalismo oficial, el orden público, en una palabra, no es precisamente a quien nosotros deseamos servir en última instancia. Es más: si el Estado español fuera el

que se hallara enfermo por errores de esto que se ha llamado política, entonces probablemente no tendríamos por qué considerarnos obligados moralmente a seguir en la vida pública. Lo malo es que no es el Estado español quien está enfermo por externos errores de política sólo; que quien está enferma, casi moribunda, es la raza, la sustancia nacional, y que, por tanto, la política no es la solución suficiente del problema nacional porque es éste un problema histórico. Por tanto, esta nueva política tiene que tener conciencia de sí misma y comprender que no puede reducirse a unos cuantos ratos de frívola peroración ni a unos cuantos asuntos jurídicos, sino que *la nueva política tiene que ser toda una actitud histórica*. Esta es una diferencia esencial. El Estado español y la sociedad española no pueden valernos igualmente lo mismo, porque es posible que entren en conflicto, y cuando entren en conflicto es menester que estemos preparados para servir a la sociedad frente a ese Estado, que es sólo como el caparazón jurídico, como el formalismo externo de su vida. Y si fuera, como es para el Estado español, como para todo Estado, lo más importante el orden público, es menester que declaremos con lealtad que no es para nosotros lo más importante el orden público, que antes del orden público hay la vitalidad nacional.

DIFERENCIA RADICAL ENTRE LA «LIGA DE EDUCACIÓN POLÍTICA ESPAÑOLA» Y LOS PARTIDOS ACTUALES

Si tenéis algún deseo de entender bien nuestras aspiraciones y queréis, desde luego, ser justos con aquello que hay de pretensión de novedad en nuestros propósitos —no esperando a que hasta los ciegos lo tengan que reconocer—, es necesario que toméis completamente en serio esa ampliación del concepto «política» que yo acabo de exigir; que la realicéis en vuestro pensamiento y advirtáis las consecuencias a que lleva.

Todas las labores que hasta ahora realizan todos los partidos se reducen a preparar, conquistar y ejercer la actuación de gobierno. Política es, hasta ahora, sólo gobierno y táctica para la captación de gobierno. Sólo en parte, y en parte sólo, habremos de considerar como excepciones el partido socialista y el movimiento sindical; que por esto son las únicas potencias de modernidad que existen hoy en la vida pública española, y con las cuales nosotros nos confundiríamos si no se limitaran, sobre todo el socialismo, a credos dogmáticos con todos los inconvenientes para la libertad que tiene una religión doctrinal.

Consideramos el Gobierno, el Estado, como uno de los órganos de la vida nacional; pero no como el único ni siquiera el decisivo. Hay que exigir a la máquina

Estado mayor, mucho mayor rendimiento de utilidades sociales que ha dado hasta aquí; pero aunque diera cuanto idealmente le es posible dar, queda por exigir mucho más a los otros órganos nacionales que no son el Estado, que no es el Gobierno, que es la libre espontaneidad de la sociedad.

De modo que nuestra actuación política ha de tener constantemente dos dimensiones: la de hacer eficaz la máquina Estado y la de suscitar, estructurar y aumentar la vida nacional en lo que es independiente del Estado. Nosotros iremos a las villas y a las aldeas, no sólo a pedir votos para obtener actas de legisladores y poder de gobernantes, sino que nuestras propagandas serán a la vez creadoras de órganos de socialidad, de cultura, de técnica, de mutualismo, de vida, en fin, humana en todos sus sentidos: de energía pública que se levante sin gestos precarios frente a la tendencia fatal en todo Estado de asumir en sí la vida entera de una sociedad.

Por esto es, en nuestra opinión, «política» toda una actitud histórica. La Historia, según hoy se entiende, no es, en primer término, la historia de las batallas, ni de los jefes de Gobierno, ni de los Parlamentos; no es la historia de los Estados, que es el cauce o estuario, sino de las vitalidades nacionales, que son los torrentes.

Esto de que con tanta insistencia aparezca, no sólo en mis palabras, que es lo de menos, sino en el fondo de las conciencias de esa España no oficial, el término y la idea de la vitalidad nacional y su oposición a eso que se llama el orden público, indica que deben significar cosa distinta de lo que a primera vista aparece. Pues es natural, es evidente: nadie está dispuesto a defender que sea la Nación para el Estado y no el Estado para la Nación, que sea la vida para el orden público y no el orden público para la vida. Algo, pues, debe haber latente, y es la convicción de que hay motivos para que sea de especial urgencia entender por política el conjunto de labores cuyo fin sea el aumento del pulso vital de España, especialmente aquellas que signifiquen el violento acoso de esta raza valetudinaria hacia una enérgica existencia.

La lealtad puede decirse que es el camino más corto entre dos corazones, y yo ahora no hago sino dirigirme al fondo leal de los vuestros y preguntaros si allá, en ese fondo insobornable que no se deja desorientar nunca por completo, al comparar la época actual con la que queda del otro lado —por lo menos en el pleno dominio de la conciencia española—, del otro lado del 98, si no notáis que es característica de la actual la sospecha recia y trágica de que no ha sido sólo este o el otro Gobierno, tal institución o tal otra, quien ha llegado por sus errores y sus faltas a desvirtuar la energía nacional al punto a que ha llegado; y estoy seguro de que en ese fondo leal de vosotros a que antes me refería, si recordáis lo que os pasara siempre que hayáis pensado en un tema político con un poco de atención, habréis sorprendido en vosotros la sospecha previa de que las soluciones políticas no son bastantes; de que, bajo las presentes o posibles texturas legales, la raza se halla como exánime; de que no se puede contar, por lo menos de antemano y como han contado y cuentan otros pueblos, con una abundancia de energías que sólo aguardan cauce; que sólo le quedan como unos hilillos de vitalidad histórica, y que, por tanto, toda solución meramente

política es insuficiente.

Por esta trágica convicción, señores, nos preocupa tanto afirmar la necesidad de anteponer el salvamento de nuestra vida étnica a toda jurídica delicadeza, porque estamos en el fondo convencidos de que tenemos muy poca vida, de que urge acudir a salvar esos últimos restos de potencialidad española.

Y es claro que, bajo esta trágica convicción, el orden público, la paz jurídica no perderán el carácter de cosas respetables, pero francamente se convertirán en respetables nimiedades. Nuestro problema es mucho más grande, mucho más hondo; no es vivir con orden, es vivir primero.

LA MUERTE DE LA RESTAURACIÓN

Estas dos emociones radicales, la de abrigar vivas sospechas sobre el positivo vigor histórico de nuestra raza y, en consecuencia, lade estar dispuestos a anteponer todos aquellos medios que sean necesarios para avivarlas a las meras ficciones y apariencias de buen gobierno, significa que ha entrado España en una época de la pública sensibilidad incompatible e incomunicante con otra época que se conoce en la historia con el nombre de Restauración, la cual gravitaba sobre las dos ideas más opuestas a éstas que cabe imaginar. Y como el ser toda una actitud histórica es el carácter que tiene que tener la nueva política, antes de comenzar la actividad conviene que tomemos una clara orientación histórica.

Aquel apartamiento de la política de las nuevas generaciones, esa senilidad, esa desintegración fatal de los partidos vigentes, esa conducta de fantasmas que llevan los organismos de la España oficial frente a la nueva, debían recibir una sencilla denominación histórica; eso tiene un nombre, hay que ponérselo: es que asistimos al fin de la crisis de la Restauración, crisis de sus hombres, de sus partidos, de sus periódicos, de sus procedimientos, de sus ideas, de sus gustos y hasta de su vocabulario; en estos años, en estos meses concluye la Restauración la liquidación de su ajuar; y si se obstina en no morir definitivamente, yo os diría a vosotros —de quienes tengo derecho a suponer exigencias de reflexión y conciencia elevadamente culta—, yo os diría que nuestra bandera tendría que ser ésta: «la muerte de la Restauración»: «Hay que matar bien a los muertos».

¿Qué es la Restauración, señores? Según Cánovas, la continuación de la historia de España. ¡Mal año para la historia de España si legítimamente valiera la Restauración como su secuencia! Afortunadamente, es todo lo contrario. La Restauración significa la detención de la vida nacional. No había habido en los españoles, durante los primeros cincuenta años del siglo XIX, complejidad, reflexión,

plenitud de intelecto, pero había habido coraje, esfuerzo, dinamismo. Si se quemaran los discursos y los libros compuestos en ese medio siglo y fueran sustituidos por las biografías de sus autores, saldríamos ganando ciento por uno. Riego y Narváez, por ejemplo, son, como pensadores, ¡la verdad!, un par de desventuras; pero son como seres vivos dos altas llamaradas de esfuerzo.

Hacia el año 1854 —que es donde en lo soterraño se inicia la Restauración— comienzan a apagarse sobre este haz triste de España los esplendores de ese incendio de energías; los dinamismos van viniendo luego a tierra como proyectiles que han cumplido su parábola; la vida española se repliega sobre sí misma, se hace hueco de sí misma. Este vivir el hueco de la propia vida fue la Restauración.

En pueblos de ánimo más completo y armónico que el nuestro puede, a una época de dinamismo, suceder fecundamente una época de tranquilidad, de quietud, de éxtasis. El intelecto es el encargado de suscitar y organizar los intereses tranquilos y estáticos, como son el buen gobierno, la economía, el aumento de los medios, de la técnica. Pero ha sido la característica de nuestro pueblo haber brillado más como esforzado que como inteligente.

Vida española, digámoslo lealmente, señores, vida española, hasta ahora, ha sido posible sólo como dinamismo.

Cuando nuestra nación deja de ser dinámica cae de golpe en un hondísimo letargo y no ejerce más función vital que la de soñar que vive.

Así parece como que en la Restauración nada falta. Hay allí grandes estadistas, grandes pensadores, grandes generales, grandes partidos, grandes aprestos, grandes luchas: nuestro ejército en Tetuán combate con los moros lo mismo que en tiempo de Gonzalo de Córdoba; en busca del Norte enemigo hienden la espalda del mar nuestras carenas, como en tiempos de Felipe II; Pereda es Hurtado de Mendoza, y en Echegaray retoña Calderón. Pero todo esto acontece dentro de la órbita de un sueño; es la imagen de una vida donde sólo hay de real el acto que la imagina.

La Restauración, señores, fue un panorama de fantasmas, y Cánovas el gran empresario de la fantasmagoría.

«No llamé Restauración a la contrarrevolución —dice Cánovas—, sino conciliación». «No haya vencedores ni vencidos» —dice otra vez—. ¿No son sospechosas, no os suenan como propósitos turbios estas palabras? Esta premeditada renuncia a la lucha, ¿se ha realizado alguna vez y en alguna parte en otra forma que no sea la complicidad y el amigable reparto? «Orden», «orden público», «paz»…, es la única voz que se escucha de un cabo a otro de la Restauración. Y para que no se altere el orden público se renuncia a atacar ninguno de los problemas vitales de España, porque, naturalmente, si se ataca un problema visceral, la raza, si no está muerta del todo, responde dando una embestida, levantando sus dos brazos, su derecha y su izquierda, en fuerte contienda saludable.

Ypara que sea imposible hasta el intento de atacarlos, el partido conservador, y Cánovas haciendo de buen Dios, construye, fabrica un partido liberal domesticado,

una especie de buen diablo o de pobre diablo, con que se complete este cuadro paradisíaco.

Ytodo intento de eficaz liberalismo es aplastado, es agostado. Recordad si no la izquierda dinástica, que se parece tanto a ciertas evoluciones de nuestros días.

Para que puedan vivir tranquilamente estas estructuras convencionales es forzoso que todo lo que haya en torno de ellas se vuelva convención; en el momento en que introduzcáis un germen de vida, la convención explota.

Yaquí tenéis que Cánovas sólo en una cosa aprieta —ya es esto para ponernos en guardia—, una cosa que va a servir como de suprema convención, encargada de dar seguridad a todas las demis. Esta cosa es la lealtad monárquica, de que en breve hablaremos. Se hace del monarquismo un dogma sobrenatural indiscutible, rígido. Y eso, eso es lo único que antepone Cánovas al orden público y que identifica con España. Sus palabras fueron: «Sobre la paz está la Monarquía». Frase verdaderamente sospechosa para quien sobre todo, incluso sobre la vitalidad nacional, estaba la paz. Pero Cánovas, señores, no era una criatura inocente; yo respeto sinceramente su enorme talento, tal vez el más grande de su siglo en España para cuestiones ideológicas, si hubiera podido dedicar a ellas su vida; mas por encima de ser un gran erudito, y un gran orador, y un gran pensador, fue Cánovas, señores, un gran corruptor; como diríamos ahora, un profesor de corrupción. Corrompió hasta lo incorruptible. Porque esa frase «sobre la paz está la Monarquía» produjo el efecto de convertir a su vez en dogma rígido, esquemático, inflexible, ineficaz, extranacional, a la idea republicana. La frase de Cánovas fue al punto contestada por la extrema izquierda de este modo: «Para nosotros, sobre la paz está la República». Y he aquí dos esquemas simplistas. Monarquía y República, puestos sobre todas las cosas nacionales, y he aquí España girando sobre dos polos, que son dos duros vocablos. Medio país ocupado en garantir el orden público en nombre de la Monarquía y el otro medio país ocupado en subvertirle en nombre de la República. Y como el orden público se pedía en beneficio de una palabra y no de nada sustancial, y como la revolución se demandaba en servicio de algo bien poco inminente y positivo, no había sino una ficción y cáscara de orden, no había más que revoluciones oratorias. De este modo se embotó el sistema nervioso de las clases acomodadas, acostumbrándolas a la ineficacia y a la desconfianza, y los republicanos enrudecieron todavía más a las muchedumbres con sus simplismos. Los hombres que entonces quisieron iniciar en España el movimiento socialista, que era una política mucho más compleja, mucho más sabia y mucho más real, saben muy bien cómo fue para ellos una muralla granítica el republicanismo restaurador.

Me es imposible seguir con detalle, porque el tiempo corre muy de prisa, los distintos rasgos característicos de la Restauración: y lo siento verdaderamente porque forman un cuadro cuya contraposición exacta hallaríais en el fondo de vuestras conciencias. Sólo mentaré los nombres de estos rasgos fisonómicos. Es, por lo pronto, el amor a la ficción jurídica (este orden público a que antes me refería), a la

pomposidad, a la exterioridad, a contentarse con la apariencia. Es el seguir hablando de la tradición nacional, lo cual es grave, señores, porque no es sino otro nombre con que se indica el desconocimiento del caso España, de lo que es España como peculiar problema histórico y político. Porque lo que representa España, a diferencia de los demás pueblos actuales de Europa, es ser el pueblo en que no han fracasado estos o los otros hombres, estas o las otras instituciones, sino algo más hondo; es que en nuestra historia tenemos como un rompimiento de la eficacia de los principios más íntimos e inalienables del pueblo, de la tradición; en España, pues, es donde (aun aparte de cuestiones de ética y de derecho) el tradicionalismo no puede ser nunca un punto de partida para la política. Podrá tal vez, ser útil para ciertas labores complementarias; pero centrar la política en la tradición, conservar los nombres huecos del pasado y con eso querer resolver las lacras del presente, esto no es más que un desconocimiento de la realidad española; es decir, convencionalismo, simplismo, caracteres de la Restauración.

Pero, además de esto, fue la Restauración, como hemos visto, la corrupción organizada, y el turno de los partidos, como manivela de ese sistema de corrupción.

Por fin, yo casi estoy por decir que, como más característico que todo esto, como más pernicioso, como raíz y origen de todo lo dicho, el fomento de la incompetencia.

Yo os pido que si queréis tomar una postura fundada ante los problemas actuales de la nación releáis, de cuando en cuando, libros en que se cuente esta historia restauradora, por ejemplo, entre los que se ocupan de los últimos años de esta etapa, los veinte tomos del *Año político*, de Soldevilla, donde están los gérmenes puros, ingenuamente depositados sobre el papel, de los hechos nacionales en aquel período. Y yo os digo que de esa galería oscura de años inertes, de años trágicos, porque la inercia puede tomar en ocasiones el vuelo de una trágica condición, de aquel movimiento de generales que van y vienen y se suceden, de Comisiones que se reúnen y se desunen sin haber resuelto nada, de temas que se suscitan y a los cuales no piensa nadie dar cima ni llegar a la fórmula más elemental de su solución, de todo ese fondo no os quedarán, sin embargo, como lo más característico, flotando en la memoria, grandes crímenes constitucionales, ni, tal vez, demasiado grandes y súbitos descubrimientos de defraudaciones al Erario; pero lo que sí emana de todos esos años oscuros y terribles es una omnímoda, horrible, densísima incompetencia.

¿A dónde podía conducir todo esto? Al 98. ¿Cómo dudar de la existencia de esas dos Españas incomunicantes e incompatibles a que yo antes me refería? Deben ser un poco enfermos de la memoria quienes lo niegan, cuando olvidan que entre esa época y nosotros hay una fecha terrible, fatal: el 98. Podrá satisfacerse el que encuentre en ello gusto, haciendo notar, insistiendo en que la época del 98 acá no ha producido hombres de cualidades brillantes; pero es que la convivencia nacional no es una reunión escolar en la que se trate de dar premio al mérito de unos cuantos. Por bajo la falta de brillantez en este o aquel individuo está el acervo positivo de la gran modestia nacional, de la espléndida sacra anonimidad, y allí, sin ruido, lentamente,

ocultamente, se viene preparando un momento fieramente justiciero. Es natural.

Tardará más o menos en venir; pero el más humilde de vosotros tiene derecho a levantarse delante de esos hombres que quieren perpetuar la Restauración y que asumen su responsabilidad, y decirles: «No me habéis dado maestros, ni libros, ni ideales, ni holgura económica, ni amplitud saludable humana; soy vuestro acreedor, yo os exijo que me deis cuenta de todo lo que en mí hubiera sido posible de seriedad, de nobleza, de unidad nacional, de vida armoniosa, y no se ha realizado, quedando sepulto en mí antes de nacer; que ha fracasado porque no me disteis lo que tiene derecho a recibir todo ser que nace en latitudes europeas».

Y aun habíamos de avergonzarnos de ser nosotros quienes viniéramos con estas exigencias, al fin y al cabo hemos nacido en las capas superiores de la sociedad española; pero ¿qué no tendría derecho a decir el obrero en la vida cruda de su ciudad y el labriego en su campiña desértica y áspera?

Todo español lleva dentro, como un hombre muerto, un hombre que pudo nacer y no nació, y claro está que vendrá un día, no nos importa cuál, en que esos hombres muertos escogerán una hora para levantarse e ir a pediros cuenta sañudamente de ese vuestro innumerable asesinato.

Yo necesitaba extenderme en estos puntos de vista, y al solicitar a la acción pública, a las nuevas generaciones y especialmente a las minorías que viven en ocupaciones intelectuales, no quiero decir que se dejen las exigencias y la fuerza de su intelectualidad en casa; es menester que, si van a la política, no se avergüencen de su oficio y no renuncien a la dignidad de sus hábitos mentales; es preciso que vayan a ella como médicos y economistas, como ingenieros y como profesores, como poetas y como industriales. Y la dignidad del hábito mental, adquirido por quien vive en obra de intelección, es moverse no sólo en cosas concretas, sino saber que para llegar a ellas fina y acertadamente hay que tomar la vuelta de las orientaciones generales. Lo general no es más que un instrumento, un órgano para ver claramente lo concreto; en lo concreto está su fin, pero él es necesario. Mientras sean para los españoles sinónimos la idea general y lo irreal, lo vago, todo empeño de renacer fracasará. Porque cultura no es otra cosa sino esa premeditada, astuta, vuelta que se toma con el pensamiento —que es generalizador— para echar bien la cadena al cuello de lo concreto.

DESCONFIANZA ANTE LOS PROGRAMAS SIMPLES

Yo quisiera ahora, rápidamente, puesto que el tiempo no me deja más, explicar cuáles son algunas de las posiciones de la Liga de Educación Política frente a algunos

temas presentes e ineludibles de la política española.

Pero conste que yo no voy a hacer un programa. La «Liga de Educación Política Española» no es hoy un partido parlamentario preocupado de captar el Poder y a quien sea urgente la posesión de esas ganzúas de gobierno que algunos llaman programas. ¡Ojalá que existieran hoy, como en otros tiempos, breves y sencillos ideales políticos, capaces de encender en llama de fe viva los corazones de todo un pueblo, así de los privilegiados intelectuales como de las muchedumbres pasionales! Mas precisamente porque hoy no los hay se ha fundado la «Liga de Educación Política Española», a fin de que mañana, en un mañana muy próximo, los haya. Porque, como al principio os decía, y luego he insistido en decir y ahora reitero, se trata de un instante crítico, en que las fórmulas recibidas y gritadas públicamente no satisfacen íntegramente a nadie y urge renovar los principios mismos de toda la batalla política, tejer nuevas banderas, modular nuevos himnos y forjar nuevas interjecciones políticas que no se pierdan en el aire, como meros sonidos, que acierten a poner tensión duradera en los músculos de legiones de brazos.

Por ser de inminencia que alguien tocara a rebato solicitando a la actuación política las nuevas generaciones, me he atrevido a hablaros hoy desde aquí; pero —claro está— mi atrevimiento no llega a más que a enunciar aquellas convicciones primarias y genéricas dentro de las que evidentemente han de formarse los nuevos usos. No he de tener la avilantez de exponeros mi programa. Experimento demasiado amor, tengo demasiada fe y conozco demasiado las dificultades que se encierran en esta frase: «nueva política». ¿Lo oís bien? Nueva —por tanto, desde sus bases hasta sus cimas, desde sus axiomas a sus últimos corolarios, desde sus emociones hasta sus términos—, nueva. ¿Y voy a tener la avilantez de venir aquí, sin autoridad y en un breve rato, a pretender vuestra súbita conversión? No; yo no puedo daros hoy otro programa que éste, compuesto de dos proposiciones: los programas usaderos son caducos e inútiles —venid a trabajar en un nuevo edificio de ideas y pasiones políticas—. Yo ahora no pido votos; yo ahora no hablo a las masas; me dirijo a los nuevos hombres privilegiados de la injusta sociedad —a los médicos e ingenieros, profesores y comerciantes, industriales y técnicos—; me dirijo a ellos y les pido su colaboración.

MÁS ACCIÓN NACIONAL QUE FÓRMULAS POLÍTICAS

Cualquiera que sea el contenido particular de nuestro programa, sé de antemano que se caracterizará por exigir con el mismo vigor estas dos cualidades: justicia y eficacia. Mirad cómo en toda Europa comienzan nuevos fervores de luchas liberales,

y mirad cómo no encienden esa pasionalidad política modernísima, utopías más o menos remozadas, sino el ideal de la eficacia.

Vamos a inundar con nuestra curiosidad y nuestro entusiasmo los últimos rincones de España: vamos a ver España y a sembrarla de amor y de indignación. Vamos a recorrer los campos en apostólica algarada, a vivir en las aldeas, a escuchar las quejas desesperadas allí donde manan; vamos a ser primero amigos de quienes luego vamos a ser conductores. Vamos a crear entre ellos fuertes lazos de socialidad —cooperativas, círculos de mutua educación; centros de observación y de protesta. Vamos a impulsar hacia un imperioso levantamiento espiritual los hombres mejores de cada capital, que hoy están prisioneros del gravamen terrible de la España oficial, más pesado en provincias que en Madrid. Vamos a hacerles saber a esos espíritus fraternos, perdidos en la inercia provincial, que tienen en nosotros auxiliares y defensores. Vamos a tender una red de nudos de esfuerzo por todos los ámbitos españoles, red que a la vez será órgano de propaganda y órgano de estudio del hecho nacional; red, en fin, que forme un sistema nervioso por el que corran vitales oleadas de sensibilidad y automáticas, poderosas corrientes de protesta.

¡El programa! Si se entiende por tal algo hondo y vivaz, tiene que ser creado tema a tema, en esa convivencia a que os invito. Tengamos el valor de esa misma novedad que pretendemos y no comencemos, como han hecho y hacen los otros partidos, por el fin. Nosotros no tenemos prisa: prisa es lo único que suelen tener los ambiciosos.

Odiemos las puras palabras: ¿Qué ganaríamos con que yo ahora incluyera aquí un párrafo diciendo que es uno de los cuatro ángulos de nuestro programa la demanda de la moralidad en los poderes? Eso no se dice; eso es para hecho. En lugar de decirlo, hagámoslo; organicémonos en línea de agresión contra la inmoralidad; que lleguen a saber los ofendidos y maltrechos que hay una colectividad dispuesta y pertrechada en todo instante para defenderlos.

Sólo por la necesidad en que estamos —conforme tejemos esa nueva acción política, que será lo nuestro genuino— de dar cara a los sucesos de la política momentánea, de intervenir, desde luego, en la contienda, diré algo que ha de valer más bien como ejemplo de nuestra orientación que como definitiva aclaración, salvo en un asunto a que luego me he de referir.

¿Qué actitud tomar entre las direcciones genéricas de la política al uso? Señores, si yo ahora declaro que los que formamos parte de la Liga de Educación Política somos liberales, no diría nada, porque el vocabulario político está infestado y todos sus términos tienen que ser sometidos a lazareto. Las cosas claras. Yo desearía poderme llamar aquí radical. No creo, es cierto, que todas las labores hechas por los radicales españoles hayan sido inútiles; ha habido algunos —que yo llamaría buenos demagogos—, en cuya vida particular yo no tengo para qué meterme, que han ejercido una función necesaria en la sociedad: han producido como una primera estructura histórica en las masas; y ésos son realmente respetables. Pero esto ocurre a alguno que otro. Los radicales, así, en general, son unas gentes que van gritando por

esas reuniones de Dios, y nuestra política es todo lo contrario que el grito, todo lo contrario que el simplismo. Si las cosas son complejas, nuestra conducta tendrá que ser compleja. No hay nada más absurdo que, por ejemplo, pedir que en el espectro de los colores se nos indique dónde exactamente acaba el anaranjado y dónde empieza el amarillo, porque es esencial a los colores puros el fundirse unos con otros en transición suavísima, el no acabar aquí o allí. Lo complejo tiene que ser reflejado, en los programas políticos, complejamente; y una de las cosas más graves que ocurren en España es que sólo se dirigen a la multitud esos simplismos radicales o reaccionarios, esos grandes gritos, que convierten la política en un sicofantismo, en obra de denostación y de insulto. Por consiguiente, yo necesitaría mucho tiempo para explicar en qué sentido nosotros deseamos ser radicales, es decir, extremadamente liberales, mucho más liberales que cuantos partidos tienen hoy representación en nuestro Parlamento. Pero es que hay cosas que, a lo mejor, pasan como no radicales y lo son. Yo no puedo olvidar que uno de los intentos de reformas más positivamente avanzados que se ha intentado en la Hacienda fue una ley de impuestos sobre las cédulas personales: y los republicanos fueron los primeros en oponerse a ella. Mientras las cosas no se pongan claras no podremos, sin incurrir en falta de seriedad, declararnos, sin más ni más, radicales. ¿Para qué? ¿Para pedir la limosna de un aplauso?

LAS FORMAS DE GOBIERNO

Esto nos lleva a una de las cuestiones más graves del momento, sobre la que es forzoso tomar una postura digna, seria, evidente, inequívoca; la cuestión de las formas de gobierno.

No vamos a ocultar nuestra gran simpatía por un movimiento reciente que ha puesto a muchos republicanos españoles en ruta hacia la Monarquía. Sin embargo, la mayor parte de los que hasta ahora componen la Liga de Educación Política no hemos sido nunca republicanos, o lo hemos sido, como muchos compatriotas nuestros, pasajeramente, en una hora de mal humor. Con esto quiero decir que la cuestión de Monarquía no puede significar para nosotros lo mismo que para aquellos que van lanzados en un viaje siempre azaroso hacia ella. En un país donde las masas están pervertidas por esos simplismos de los gritadores a que antes me refería, harto tienen los que hacen la evolución con decir que van de la República a la Monarquía. Pero en esto hay un inconveniente: porque vienen de una república que es la lunática república de la Restauración, y al anunciar su proximidad a la Monarquía, las gentes literalmente entienden por Monarquía lo que ha significado esta palabra en la Restauración, y tienen razón a resistirse, y los que evolucionan tendrán fatalmente

que retroceder con gran violencia, si ser monárquico va a seguir significando lo que ha significado hasta aquí.

Esto requiere, por consiguiente, una extremada precisión, es algo en que, por fuerza, ha de quedar claro el campo.

Aun cuando acepte la intención con que las palabras éstas han sido frecuentemente dichas, no puedo aceptar la forma, no puedo aceptar los términos, según los cuales se dice que las formas de gobierno son accidentales.

¿Qué se quiere declarar con su accidentalidad? Sin duda se quiere decir que hay en nuestra conciencia política ciertas ideas a las cuales sentimos indisolublemente adscrito el eje moral de nuestra persona, y, en cambio, otras de las cuales, con más o menos facilidad, podríamos prescindir. Y, efectivamente, si somos leales con nosotros, las formas de gobierno nos aparecerán como de aquellas cosas de que en algún caso podríamos prescindir o que podríamos trasmudar la una por la otra. Pero ¿cuáles son las imprescindibles? ¿Cuáles son las que van atadas a ese fondo inalienable de nuestra conciencia política?

No es ciertamente la Monarquía, no es ciertamente la República. Las extremas izquierdas de todo el mundo, hoy los sindicalistas, con quien en cierto sentido simpatizamos, consideran a la República cosa tan reaccionaria como la Monarquía y piden un Estado espontáneo, difuso, sin poder gubernativo. Pero también los radicales de muchos países combaten el régimen parlamentario y el sufragio universal por juzgarlos antidemocráticos.

De suerte que, en resolución, lo único que queda como inmutable e imprescindible son los ideales genéricos, eternos, de la democracia; y todo lo demás, todo lo que sea medio para realizar y dar eficacia en cada momento a esos ideales democráticos es transitorio.

Estos medios reales y transitorios para cumplir los ideales, los fines políticos, son los que se llaman instituciones; no conviene, pues, decir especialmente que las formas de gobierno son accidentales, porque toda institución lo es; toda institución es un mero instrumento que, a fuer de tal, sólo puede ser justificado por su eficacia. Abandonamos, pues, esta terminología escolástica en que se nos habla de lo accidental y de lo sustancial; es menester que traigamos la cuestión a su terreno propio, que es el de los medios y fines; los medios, es decir, las instituciones, y los fines, es decir, la justicia humana y la plenitud vital de la sociedad.

Puesto el tema en este campo, que es el suyo, ¿cómo puede decirse que la institución máxima, de la que depende la buena marcha de todas las demás, es cosa de menor cuantía? No, esto quiere decir que se simpatiza con instituciones evanescentes y evaporadas, cuya única misión es ésta, siendo así que quien tiene una noción y un deseo de la política como de algo plenamente vivo en todos sus actos y órganos, no puede lealmente pedir estas instituciones holgazanas.

Esto nos huele demasiado a siglo XIX, que es para nosotros tan pasado como el X.

Bien está que los republicanos de la Restauración, contaminados por la política

abstracta, irreal, de esta época; hombres que no sentían con la misma fe y con la misma fuerza que el imperativo de la justicia el imperativo de la eficacia, creyeran encontrar en no sé qué razones de no sé qué teorías motivos para decidirse por una de estas formas de gobierno. Para nosotros, el problema de toda institución nace y muere dentro de la órbita experimental de la historia. No entendemos, pues, qué puede quererse decir con que la República es mejor en teoría; no hay más teoría que una teoría de una práctica, y una teoría que no es esto, no es teoría, sino simplemente una inepcia.

Se trata de estructurar la vida española, se trata de obrar enérgicamente sobre esos últimos restos de vitalidad nacional. Para esto, nosotros empezamos a trabajar en la España que encontramos. Somos monárquicos, no tanto porque hagamos hincapié en serlo, sino porque ella —España— lo es. No vemos en la Restauración el fracaso de la Monarquía, sino también el de los republicanos.

Convencidos de que a nadie en particular, sino a todos en general, correspondió el fracaso, esperamos de la Monarquía, en lo sucesivo, no sólo que haga posible el derecho y que se recluya dentro de la Constitución, sino mucho más: que haga posible el aumento de la vitalidad nacional. No somos, pues, monárquicos porque dejemos de ser republicanos; no somos, no podemos ser, no entendemos que se pueda ser definitivamente lo uno ni lo otro. En esta materia no es decorosa al siglo XX otra postura que la experimental.

Como Renan decía que una nación es un plebiscito de todos los días, así la Monarquía tiene que justificar cada día su legitimidad, no sólo negativamente, cuidando de no faltar al derecho, sino positivamente, impulsando la vida nacional. Pues por encima de la corrección jurídica piden los pueblos a sus instituciones una imponderable justificación de su fecundidad histórica, y si no la dan, un día antes o un día después, las instituciones son tronchadas. Mas para esto es preciso que él pueblo vea bien claro que quien no ha cumplido es esa institución, y para esto hace falta que vea a sus hombres mejores, a aquellos en quienes más confía, trabajar dentro de ella.

En España, señores, mientras no hubo republicanos hubo revoluciones; desde que hay republicanos no hay revoluciones. Esa actividad republicana enorme, ubicua, verdaderamente incansable durante cuarenta años, ha consistido en una abundantísima producción oral, y con ser tan tenues, tan leves los cuerpos de las palabras, han sido tantas las pronunciadas por los republicanos, que se han condensado en un recio muro, puesto en torno a la Monarquía, a la Monarquía tradicional, a la Monarquía lealista y extranacional, de tal manera que la defensa más poderosa que hasta ahora ha tenido la Monarquía ha sido esa muralla china de la oratoria republicana.

Señores: conviene que Monarquía y República dejen de ser dos convenciones sin tránsito fácil y vivo de la una a la otra; que no sea el declararse monárquico o republicano algo que, como el nacimiento o la muerte, no se puede hacer más que una

sola vez en la vida. Nada viviente manifiesta estas rigideces; son propias sólo de los esquemas.

La Monarquía, en tanto, puede, si quiere, hacerse solidaria de las esperanzas españolas y entretejerse hondamente con ellas; mas para esto es preciso, repito, que ser monárquico signifique otra cosa de lo que significó para los dos partidos restauradores.

Hay un momento famoso, en el año 1878, en que Cánovas, habiendo oprimido oratoriamente a Sagasta para que pronunciara la palabra fatal, la que le ligaba por siempre al convencionalismo de la Restauración, tuvo la satisfacción de oír que Sagasta la pronunciaba, y entonces, recogiéndola y remachándola, pronunció estas otras, verdaderamente interesantes:

«La lealtad, cuando se trata de Monarquía y cuando la frase se completa llamándola lealtad monárquica —no la lealtad de las relaciones particulares—, tiene un sentido histórico, y este sentido histórico es estar con la Monarquía sin condiciones, de todas maneras, bien o mal, como la Monarquía se conduzca, de todas suertes apegado a ella[23]. Este es el sentido histórico de la frase; esto es lo que hasta aquí se ha llamado lealtad monárquica; por lo cual tampoco el señor ministro de la Gobernación (Romero Robledo) ha dudado ni por un instante de la lealtad del partido constitucional».

… El cual era el partido liberal de la Restauración.

Sin embargo, no creáis que esto ha pasado por completo. Si no en fórmula tan extrema ni tan solemne, yo tengo aquí unas palabras del señor Maura en 1907, donde viene a decir lo mismo: «Así como una mujer, para elevar sus plegarias a la Virgen, necesita de una imagen para formarse una idea de ella, así la idea de la Patria no está concebida sin el Rey».

Si se quiere una fórmula, tal vez ruda, pero la única que juzgamos digna y seria y patriótica, para expresar nuestra posición, diríamos que vamos a actuar en la política como monárquicos sin lealismo. La Monarquía es una institución y no puede pedirnos que adscribamos a ella el fondo inalienable, el eje moral de nuestra conciencia política. Sobre la Monarquía hay, por lo menos, dos cosas: la justicia y España. Necesario es nacionalizar la Monarquía.

LA ORGANIZACIÓN NACIONAL

Señores, la obra más característica que quisiéramos realizar, que por lo menos vamos a ensayar, consiste en poner junto a aquella afirmación genérica de liberalismo a que antes me refería (y que incluye en sí, naturalmente, todos los principios del

socialismo y del sindicalismo en lo que éstos tienen de no negativos, sino de constructores), el principio de la organización de España. Nos es tan esencial y tan necesario como ese principio de ética y de derecho que se llama liberalismo el afirmar y el imponer todas aquellas labores, y todas aquellas exigencias que traiga consigo la organización mínima de las funciones nacionales, que está completamente por realizar. Es decir, que para nosotros es tan necesario como la justicia en los gobernantes la competencia en ellos y en los administradores; y en esto estamos completamente por empezar. ¿A quién se va a encargar de la organización de los servicios? Todo lo que no sea esto, señores, es retórica, son palabras. Una nación no se hace sólo con un verso, con un razonamiento o con un párrafo que le ocurre a un orador; es una labor de todos los días, de todos los instantes; labor sobre la cual hay que extender como un calor, como un amor que haga fructificar a su tiempo la semilla y la acompañe en su expansión. Y esto ¿dónde está preparado? ¿Cómo es posible que en el estado actual de los partidos políticos se pueda encontrar amparo para esas delicadísimas, oscuras, nobles labores de competencia? Los Ministerios, como las Universidades, no crean competentes. Hay en ellas, naturalmente, algunos, muy pocos. Pero esos mismos que hay no pueden dar a la nación todo el rendimiento, todas las posibilidades que dentro llevan. Ya sé yo que hay hombres como Flores de Lemus en el Ministerio de Hacienda, como González Hontoria en el Ministerio de Estado, como Castillejo, Acuña en el Ministerio de Instrucción pública, y algunos más que no cito, que han hecho y hacen esa labor sin pensar en el elogio; esa labor en que no se da la cara a la multitud, y, por tanto, no se corre el riesgo, siempre grato, de recibir el aplauso. A estos hombres y a otros que con ellos vengan habrá de prestar su calor y su entusiasmo la Liga de Educación Política.

Este principio de la competencia es, no se me oculta, de grande sutileza. Comprendo que para decidir quién es competente es menester emplear unos aparatos de una finura tal, sobre todo de una finura moral tan exquisita, que es muy difícil lograrlos hoy por hoy en España. ¿Qué inconveniente va a tener el señor conde de Romanones en buscarse unos competentes domésticos?

Las Universidades dan títulos. Si se escoge un hombre que posea un montón de títulos, que transporte a lomo una carga de títulos, ya tenemos un competente. No, señor; es preciso que de una vez para siempre recusemos todas esas competencias, fundadas en organismos que no han podido darlas, porque no las tenían.

Nos encontramos como con unos restos carcomidos de esa época restauradora, que va en naufragio, con dos partidos políticos, el partido conservador y el partido liberal, que, por lo visto, aspiran a que sea eterna esa época y a que no rinda ese pleito homenaje a la ley de la historia que es el morir, como los individuos, las épocas alguna vez.

Pareció un momento como si ese par de alas anquilosadas fueran a desaparecer; hubo un momento en que esas alas estaban rotas, y ahora parece que se las quiere remendar.

La posición de la juventud que actualmente entra en la política, naturalmente tiene que ser la de aplicar en este caso concreto frente a esos partidos —si se obstinan demasiado en perdurar— aquella decisión que yo antes proponía de muerte a la Restauración. Ellos son la Restauración; por consiguiente, con esos partidos absolutamente nada. Son el enemigo máximo, el que ha dejado morir a España; son los representantes de la inercia, del convencionalismo. Cada día que perduren sobre el haz de la tierra se aleja un día más el resurgimiento de la vitalidad nacional.

MAURA

Hay un hombre en la política española que se diferencia de estos partidos, y frente al cual no hay otro remedio sino reconocer que lleva tras él una realidad. Es el señor Maura. Pero esta realidad que está tras él es, señores, la más terrible de España, es el peso inerte que lleva España desde hace siglos; es lo que ha ido quedando sobre el organismo de la raza de resultas de sus fracasos y de sus dolores; es toda esa parte inculta, apegada a las palabras más viejas, a las emociones más extremas; es todo ese trozo de la raza que yo llamaría el trozo histérico de España. Pero es una realidad; eso está ahí y con el señor Maura, y es lástima que no podamos decir que estando detrás de él una realidad es él una realidad.

Yo, sinceramente, señores, pensando en las fórmulas que podrían darse de la política del señor Maura, me he encontrado siempre con que tendría que presentarle como una figura típica de esa política restauradora.

El señor Maura (y dejemos las páginas oscuras de 1909) es el que ha afirmado siempre que España es una cuestión de orden público, que el gran problema de España es el Ministerio de la Gobernación, precisamente en lo que tiene de Ministerio de represión. Además, el señor Maura, cuando el señor Cambó en las Cortes últimas pedía que se rompiera para siempre el turno de los partidos, fue el defensor del turno de los partidos, síntoma típico de la Restauración; el señor Maura no ha defendido k competencia; el señor Maura cree en los jesuitas. Y hoy, aun en un momento de renovación por los dolores, deja que, más o menos en su nombre, se hable de «Dios, Patria y Rey», el lema de los carlistas. ¿Es que vamos a poder ir con la Divinidad como jefe de nuestros muñidores electorales?

La afirmación que hoy se hace de la política de 1909 consiste curiosamente en una operación de hacer entrar en lo que era muy poco muchas cosas que allí no estaban; la política de 1909 nos suena a los españoles normales, corrientes, vulgares, simplemente a un movimiento guerrero en África, a una revolución, ¿qué digo revolución?, a un conato de motín en Barcelona y a una represión. No nos suena a más.

PARA LA CUESTIÓN MARROQUÍ PEDIMOS UN POCO DE SERIEDAD

Con esto llegamos a un problema del cual no puedo menos de decir algo, por la enorme significación que tiene dentro de la atención española, y que, sin embargo, no puedo tocar de una manera suficiente por la absoluta escasez de tiempo: el problema de Marruecos.

Orientando como hemos orientado todos los temas de esta conferencia en la oposición de una época restauradora y una época que parece como que quiere venir, yo os diría que el problema de Marruecos se presenta, ante todo, como un síntoma ejemplar de cosas que ocurrieron en la Restauración: generales que van y vienen; victorias que lo son, pero que a algunos les parecen derrotas; una lluvia áurea de recompensas que el cordón de cierta real orden trae y lleva de lo más alto al último sargento.

El caso es que también la gente, como entonces, como en tiempos de Cuba, no sabe lo que pasa, no se forma esa noción modesta que hay que preparar, aun para las mínimas fortunas intelectuales del pueblo, de qué es lo que allí se hace.

Me es enojoso el empleo de palabras duras y excesivas; pero yo diría que es un poco escandalosa la ignorancia en que estamos de todo lo que se ha hecho, se puede hacer y conviene hacer en el problema de Marruecos. Por lo pronto, fuimos sin saber por qué fuimos. Esto puede tener dos sentidos: sin saberlo nosotros, los súbditos españoles, o sin saberlo los que nos llevaron; y no es saber por qué fuimos que se nos cite un texto o que se nos aluda a un posible texto de un Tratado internacional. Pero, además —ante un público reflexivo—, puedo advertir cómo esta frase de que fuimos sin saber por qué íbamos tiene otro tercer sentido. Se pone el problema y parece muy claro, en estos términos: ¿debimos ir o no a Marruecos, es decir, España a Marruecos? Todas las cavilaciones gravitan sobre el problema del deber ir o no deber ir, y se olvidan de que antes de resolver esta cuestión parcial es menester que sepamos bien si sabemos qué es España y qué es Marruecos, señores, porque la ignorancia de la realidad nacional, de sus posibilidades actuales, de los medios para poder organizar una mayor potencialidad histórica, y, de otro lado, el grado de ignorancia de lo que constituye nuestro problema marroquí, más aún, de lo que es Marruecos, hasta como problema científico, hasta en su conocimiento más abstracto, es verdaderamente increíble. Yo leí, y me produjo un gran pesar, en un *rapport* de un famoso geógrafo, publicado hace irnos cuantos años, que sólo dos manchas hay desconocidas en el globo: una, Tebesti —un rinconcito del centro de África—, y la otra —¿creéis que era allá por Groenlandia?; no—, la otra era eso que está a la vera

de España desde que el mundo es mundo, el Rif. De suerte que después de conocido todo el mundo, después que las otras razas han cumplido con su misión enviando a veces al otro extremo de la tierra sus exploradores, no hemos tenido la curiosidad de conquistar para Europa el conocimiento geográfico de esto que está junto a España, a dos dedos de España. De manera que, aparte de la ignorancia política y guerrera que podamos tener, es decir, la ignorancia de si nos conviene o no la guerra, etcétera, tenemos esta ignorancia mucho más básica, la ignorancia de lo que es Marruecos.

¿Y vamos a colonizarlo? Yo no digo que sí ni que no. Lo único que advierto es que, antes de resolver nada, es preciso conocer seriamente la situación, es preciso que nos propongamos estudiaría de un modo profundo y serio. Es muy fácil, para halagar a la muchedumbre exaltada, decir que se reembarquen las tropas, que vengan las tropas. Esta es una idea que anda por el aire, y hay una porción de políticos que van a la carrera a ver si la atrapan y la pueden poner en su solapa para hacer de ella su programa político. Claro es; cualquiera puede recogerla; ¡es tan simple, supone tan pocos quebraderos de cabeza, está ahí!

¿Veis en qué dirección va mi odio a eso que llaman problemas políticos? Yo sostengo que en el mejor caso se trata de inicuas explotaciones en beneficio particular de pasiones inconscientes de las pobres ciegas muchedumbres hermanas.

Yo siento profunda aversión hacia toda guerra, simplemente por lo que tiene de guerra. Pero no voy a repetir en este asunto la postura ineficaz, *soi-disant* teórica, que censuraba en los republicanos cuanto a la forma de gobierno. *Aspiraciones escatológicas, proyectos para un futuro ideal humano son las normas que han de orientar nuestras afirmaciones de política; pero no pueden nunca confundirse con éstas. Un ideal étnico no es un ideal político*. Mientras esto no se vea claro y no se reconozca su evidencia, la política será una hipocresía vergonzosa y un perpetuo engaño del prójimo y de nosotros mismos. Hay que deslindar ambos campos.

Que no haya guerras de ninguna clase es un tema santo de propaganda social, de humana religión, de cultura, pero no una posición política con sentido. En política sólo cabe oponerse a esta guerra, a aquella guerra, y, consecuentemente, oponerse por las razones concretas que en cada caso se den, no por la razón abstracta que existe y que yo íntegramente reconozco y defiendo, contra toda guerra. Creo que es innecesario repetir por milésima vez, en esta coyuntura, las palabras célebres de Bebel en el Congreso Socialista de Essen.

Conclúyase, pues, la guerra ésta; pero dígasenos por qué. Tal vez declarar los motivos que llevamos dentro contra esta guerra sea más útil para España que la conquista de medio continente. Pero no se concluya la guerra por la misma razón que se comenzó: porque sí. Ya que no sabíamos por qué fuimos, sepamos por qué volvemos.

Acaso muchas de las razones corrientes contra esta guerra no sean tales razones contra esta guerra, sino manifestaciones de un cierto estado de espíritu, innegablemente muy generalizado, en relación con nuestro ejército. No tenemos fe en

la buena organización de nuestro ejército; y de que no salgamos de estas dudas tienen, a no dudarlo, parte de la culpa los que por un torpe, insincero radicalismo han impedido que los españoles civiles entren en mayor intimidad con los españoles militares, produciéndose una mutua y penosísima suspicacia.

No son ellos, sin embargo, los únicos culpables.

En todos los demás organismos nacionales ha habido individuos de los que rinden en ellos funciones de servicio, y entierran en ellos sus esfuerzos, pertenecientes en su mayoría a las nuevas generaciones, que han tenido el valor, que han cumplido el deber de declarar los defectos fundamentales de esos organismos. En cambio, hasta hoy no conocemos críticas amplias y severas de la organización del ejército, y esto es un deber que se haga, éste es un asunto en que nosotros debemos estar decididos a conseguir esclarecimiento.

Tanto como me sería repugnante cualquiera adulación al ejército, me parecería sin sentido no entrar con los militares en el mismo pie de fraternidad que con los demás españoles.

Por eso, no creo herir ningún mandamiento ni ninguna prescripción, si solicito a los militares jóvenes, a los que son en el ejército también una nueva generación, para un cierto género de colaboración ideal y teórica, para una como comunión personal con los demás españoles de su tiempo que se preocupan de los grandes problemas de la patria.

De todas suertes, hay que recordar, frente a los simplismos de los gritadores, que el problema de la guerra supone la solución previa al problema de Marruecos. Y esta es la hora, señores, ¡vergüenza da decirlo!, en que no se ha oído ninguna voz clara, articulada, que muestre reflexión, conocimiento ni astucia sobre este asunto. ¡Ved cómo el programa, este programa, digno de una nueva política, no puede inventarse en la soledad de un gabinete! Sin una múltiple colaboración, sin medios abundantes, ¿quién puede pretender ideas claras sobre esto que España en cinco siglos no ha conseguido fabricar?

En fin, señores, habíamos de decidir el punto de la guerra y el abandono absoluto de Marruecos, incluso de esos viejos peñones calvos donde está agarrada secularmente España, como un águila herida, y todavía continuábamos forzados a tener pensada una política africana. Pero de esto no podemos hoy hablar con oportunidad.

Estos días toma un cariz nuevo este problema de Marruecos, un cariz de política interior, un cariz nuevo del que va a ser difícil tratar con discreción. Alguien, presentándose noblemente como guerrilla avanzada de quien no aparece todavía, ha disparado un venablo…, no sé cómo decir esto, ha disparado un venablo en dirección cenital. Y ha habido en muchos periódicos esta exclamación: «Eso es quebrantar secretos». Señores, vayamos claros: nos pasamos la vida diciendo que no sabemos nada de Marruecos, y cuando se nos presenta alguien que nos declara un secreto, ¿vamos a negarle la audición? No; eso tenemos que recibirlo con simpatía, con honda

simpatía. Ahora, una cosa es eso y otra es que nos parezcan tan simpáticos los que pueden ser móviles de esa declaración de secretos. Porque son cosas que pasaron en 1909 y ha corrido el tiempo hasta 1914. ¿Qué ha pasado entre medias de nuevo que justifique la nueva actitud de un hombre? Nada nacional: sólo un asunto particular. Y, además, de esos secretos ahora presentados, resulta que hubo un momento en que los gobernantes de 1909 estaban plenamente convencidos de que no se debía realizar una cierta campaña en una cierta manera, y eso trajo consigo el que una porción de españoles pensaran próximamente lo mismo que el Gobierno, y eso produjo un movimiento de inquietud en Barcelona, que tuvo como consecuencia una represión por el mismo Gobierno que pensaba lo mismo que aquéllos que protestaban.

CONCLUSIÓN

Liberalismo y nacionalización propondría yo como lemas a nuestro movimiento. Pero ¡cuánto no habrá que hablar, que escribir, que disputar hasta que estas palabras den a luz todo el inmenso significado de que están encintas!

Nacionalización del ejército, nacionalización de la monarquía, nacionalización del clero (no puedo en esto detenerme), nacionalización del obrero; yo diría que hasta nacionalización de esas damas que de cuando en cuando ponen sus firmas detrás de unas peticiones cuya importancia y trascendencia ignoran, peticiones que, a veces, van a herir la posibilidad de que se realice una función vital, imprescindible en España.

Yo pido la colaboración principalmente a las gentes jóvenes de mi país para esta labor tranquila, continua, a sus horas enérgica, violenta cuando fuere menester, dedicada al estudio de los problemas nacionales, a la articulación detallada de una porción de masa nacional a la cual no ha llegado todavía la acción de los partidos políticos —de las villas y lugares, sobre todo, de los labriegos. España, que sólo tiene unas cuantas capitales, capitales que por cierto no son suficientes para responder a lo que significa el concepto de capitalidad en el mundo europeo moderno, tiene todo el resto expandido por sus campos y nadie se acuerda de él, y eso es menester llegar a dotarlo de una gran vigorosidad política, para que pueda ser una esperanza y una amenaza, las dos cosas tienen que ir unidas, para los que se preocupan ante todo de la vitalidad nacional. Para todo esto, que más en alusión que en exposición os he dicho, yo solicito la colaboración de los hombres de buena voluntad.

No se entienda, por lo frecuente que ha sido en este mi discurso el uso de la palabra nacional, nada que tenga que ver con el nacionalismo. Nacionalismo supone el deseo de que una nación impere sobre las otras, lo cual supone, por lo menos, que aquella nación vive. ¡Si nosotros no vivimos! Nuestra pretensión es muy distinta:

nosotros, como se dice en el prospecto de nuestra Sociedad, nos avergonzaríamos tanto de querer una España imperante como de no querer una España en buena salud, nada más que una España vertebrada y en pie.

PROSPECTO DE LA «LIGA DE EDUCACIÓN POLÍTICA ESPAÑOLA»

Reunidos en una agrupación de enérgica solidaridad que lleva este nombre, pensamos unos cuantos españoles emprender una serie de trabajos destinados a investigar la realidad de la vida patria, a proponer soluciones eficaces y minuciosamente tratadas para los problemas añejos de nuestra historia, a defender, por medio de una crítica atenta y sin compromisos, cuanto va surgiendo en nuestro país con caracteres de aspirante vitalidad contra las asechanzas que mueven en derredor todas las cosas muertas o moribundas.

La magnitud y la gravedad de la empresa podrían verter sobre nosotros un color de peligrosa inmodestia si se tratara de un empeño que libremente habíamos escogido y no de una tarea inalienable, que errores viejos y presentes tibiezas dejan caer de golpe sobre los hombros de una generación. No es, pues, materia sobre la que quepa deliberación, ni hay lugar para detenerse a medir la firmeza de los hombros, cuando ya tienen la carga encima. El hecho más evidente y grave de nuestra vida nacional en los meses que corren es la manifiesta incapacidad de los viejos partidos, de las instituciones antiguas, de las ideas tópicas para prolongar su propia existencia aparente, aunque nadie ni nada viniera a combatirlos. Sólo conservan la aptitud de los escombros para ahogar bajo su gravamen las nuevas germinaciones. Sería, en consecuencia, una injusticia menospreciable calificar de ambicioso el acto por el cual intentamos situar el hombro bajo las vigas que vienen a tierra.

Pero aun esta disculpa preventiva creemos innecesaria. La intervención vigorosa y consciente en la política nacional es un deber de todos, no un derecho que quede adscrito a los ciudadanos que no sirven para otra cosa, que no colaboran en otras formas al aumento moral y material de España, a los llamados «políticos». Una clara voluntad de no dejar incumplida aquella obligación nos lleva a este ensayo de organizar un instrumento político que, apartándose de la forma en que suelen estar constituidos los partidos, coincida con nuestro carácter.

MISIÓN POLÍTICA DE LAS MINORÍAS INTELECTUALES

Partimos en nuestro propósito de una consideración principal: la de que no sólo España, sino Europa entera ha ingresado en una crisis de la ideología política, que únicamente halla su semejanza en la primera mitad del siglo XIX. Bien está que los partidos a quienes sorprende ya en movimiento procuren aferrarse a las ideas caducas que los engendraron o acudan a hilvanes y equívocos para mantenerse sobre el haz de la actualidad. Pero los que se preocupen más de promover el futuro que de retener el presente han de mirar cara a cara la plenitud de esta crisis, a fin de no embarcarse, como en naves maltrechas, dentro de ideales desvencijados.

El nombre y menester de una gran parte de nuestros agrupados podía atraernos el apelativo pernicioso de «intelectuales», si no acentuamos desde luego el convencimiento de que la política no es faena que satisfaga con sólo el intelecto, ni sólo mediante la acción individual. Creemos, por el contrario, que el área política comienza propiamente donde el puro entendimiento y el individuo aislado concluyen y aparecen las masas sociales batiéndose en una dinámica apasionada. El término de nuestros propósitos no puede ser otro, por consiguiente, que llegar hasta esas masas. Pero esto es sólo el término y como postrero horizonte de nuestras aspiraciones. Con urgencia hemos de dedicamos a una labor previa y de más moderada ambición.

Salvo casos insólitos en tiempo y espacio, las masas nacionales no se hallan políticamente movilizadas. Dicen que esto obedece a una peculiar inercia del *pueblo* español. Nosotros, sin negar esta razón, declaramos no entenderla. No entendemos que pueda hablarse de masas inertes donde falta el intento repetido de minorías directoras para sacarlas de su indolencia. Son insuficientes a todas luces las gesticulaciones, dichas «programa», que hace este o el otro hombre público sobre el fondo de hacinadas desesperanzas. Por otra parte, no es bastante, ni saludable, que de lustro en lustro invada súbitamente la conciencia pública algún tema de positivo vigor para producir en las muchedumbres no más que una convulsión fugitiva. Es forzoso aspirar a introducir la actuación política en los hábitos de las masas españolas. ¿Cómo sería posible lograr esto sin la existencia de una minoría entusiasta que opere sobre ellas con tenacidad, con energía, con eficacia?

Para nosotros, por tanto, es lo primero fomentar la organización de una minoría encargada de la educación política de las masas. No cabe empujar a España hacia ninguna mejora apreciable mientras el obrero en la urbe, el labriego en el campo, la clase media en la villa y en las capitales no hayan aprendido a imponer la voluntad

áspera de sus propios deseos, por una parte; a desear un porvenir claro, concreto y serio, por otra. La verdadera educación nacional es esta educación política que a la vez cultiva los arranques y los pensamientos.

CRISIS DE LAS IDEAS POLÍTICAS

Mas ¿dónde está un conjunto de ideas políticas, dotadas de evidencia y fecundidad bastante para que sirvan de fe motriz a esa minoría, de cuya existencia depende la perduración nacional? No lo hay en parte alguna: a esta ausencia nos referimos antes, y del hecho de ella partíamos para razonar la necesidad de un nuevo instrumento político encargado, por lo pronto, de remediarla.

Estamos ciertos de que un gran número de españoles concuerdan con nosotros en hallar ligada la suerte de España al avance del liberalismo. Sobre este punto no nos sorprendemos en la menor vacilación. Pero a la vez estimamos que con declararnos liberales no hemos abreviado en lo más mínimo nuestra tarea. Por liberalismo no podemos entender otra cosa sino aquella emoción radical, vivaz siempre en la historia, que tiende a excluir del Estado toda influencia que no sea meramente humana, y espera siempre, y en todo orden, de nuevas formas sociales, mayor bien que de las pretéritas y heredadas.

Mas esta perenne emoción necesita en cada jornada de su histórico progreso un cuerpo de ideas claras e intensas donde encenderse. Cuando se desplazan los problemas materiales y jurídicos de la sociedad, cuando varía la sensibilidad colectiva, quedan obligados los verdaderos liberales a trasmudar sus tiendas, poniendo en ejercicio un fecundo nomadismo doctrinal. Por esta razón es hoy ineludible para el liberalismo hacer almoneda de aquellas ideologías que le han impulsado durante un siglo. Otra cosa sería buscar el propio engaño y condenarse a la esterilidad. Los dos términos que constituyen los polos de la acción política se han modificado: los problemas y el ánimo público. Vano será que aspire a triunfar un movimiento desde cuyos principios no se puede atacar de faz aquéllos ni satisfacer íntimamente a éste. Ninguna de ambas cosas puede hoy intentar la forma individualista del liberalismo. El problema religioso y el de la escuela, el social y el administrativo según hoy se presentan, rebosan por todos lados los entecos principios individualistas.

Tampoco el credo socialista es suficiente. Dejando a un lado sus utópicos ademanes y la rigidez de sus dogmas, que la corriente revisionista del partido obrero en otros países condena, no dudaríamos en aceptar todas sus afirmaciones prácticas. En este terreno creemos que nuestra Asociación marchará junto al socialismo sin

graves discrepancias. Pero no podemos coadyuvar a sus negociaciones. Para nosotros existe el problema nacional; más aún: no acertamos a separar la cuestión obrera de la nacional.

LA ORGANIZACIÓN NACIONAL

Junto *con aquel impulso genérico del liberalismo, es el ansia por la organización de España lo que lleva nuestros esfuerzos a agruparse*. No se debe olvidar que formamos parte de una generación iniciada en la vida a la hora del desastre postrero, cuando los últimos valores morales se quebraron en el aire, hiriéndonos con su caída. Nuestra mocedad se ha deslizado en un ambiente ruinoso y sórdido. No hemos tenido maestros ni se nos ha enseñado la disciplina de la esperanza. Hemos visto en torno, año tras año, la miseria cruel del campesino, la tribulación del urbano, el fracaso sucesivo de todas las instituciones, sin que llegara hasta nosotros rumor alguno de reviviscencia. Sólo viniendo a tiempos más próximos parecen notarse ciertos impulsos de resurgimiento en algunos parajes de la raza, en algunos grupos, en algunos medrosos ensayos. Sin embargo, los Poderes públicos permanecen tan ajenos a aquel dolor y mengua como a estos comienzos de vida. Diríase que la España oficial, en todas sus manifestaciones, es vin personaje aparecido, de otra edad y condición, que no entiende el vocabulario ni los gestos del presente. Cuanto hace o dice tiene el dejo de lo inactual y la ineficacia de los exangües fantasmas.

No creemos que sea una vanidad la resolución de dedicar buena porción de nuestras energías —cuyos estrechos límites nos son harto conocidos— a impedir que los españoles futuros se encuentren, como nosotros, con una nación volatilizada. Por otra parte, no nos sentimos de temperamento fatalista: al contrario, pensamos que los pueblos renacen y se constituyen cuando tienen de ello la indómita voluntad. Todavía más: cuando una parte de ese pueblo se niega reciamente a fenecer. El brillo histórico, la supremacía, acaso dependan de factores extraños al querer. Pero ahora no se trata de semejantes ornamentos. Nuestra preocupación nacional es incompatible con cualquier nacionalismo. Nos avergonzaría desear una España imperante, tanto como no querer imperiosamente una España en buena salud, nada más que una España vertebrada y en pie.

Para este acto de incorporarse, necesita la España vivaz una ideología política muy clara y plenamente actual. Tenemos que adquirir un pensamiento firme de lo que es el Estado, de qué puede pedírsele y qué no debe esperarse de él. Pero no basta con un principio político evidente. La organización nacional es una labor concretísima; no consiste en un problema genérico, sino en cien cuestiones de detalle: en esta institución y aquella comarca, este pueblo y aquella persona, esta ley y aquel artículo.

La organización nacional nos parece justo lo contrario de la retórica. No puede fundarse más que en la competencia.

ACTUACIÓN SOCIAL DE LA «LIGA»

Por esto, la obra característica de nuestra Asociación ha de ser el estudio al detalle de la vida española y la articulación, al pormenor, de la sociedad patria con la propaganda, con la crítica, con la defensa, con la protesta y con el fomento inmediato de órganos educativos, económicos, técnicos, etc.

Para ello procuraremos reunir todos aquellos grupos de compatriotas que viven en las provincias alimentando deseos y propósitos análogos a los nuestros, pero que, esparcidos y sin cohesión, no podrán, como no podríamos nosotros, dar cima a empeño alguno positivo. Y nos conviene hacer constar, por cierto, que no consideramos a Madrid sino a la manera de una provincia central, cuya más levantada misión en la hora presente acaso sea hostigar hacia una vida propia a las provincias valetudinarias y recoger, de las que han despertado, enseñanzas, sugestiones y emulaciones. Viviendo todos en continuo trato, iremos reuniendo noticias intuitivas de la existencia nacional, asistiremos a las amarguras de la vida aldeana, recorreremos los campos, intentaremos la elaboración de estadísticas y encuestas fidedignas por medio de consultas circulares a nuestros asociados y personas que nos merezcan crédito. Encargaremos a conocedores especiales proyectos de solución a las cuestiones técnicas, administrativas, agrícolas, pedagógicas, etc. De ese modo aspiramos a poseer como un almacén de hechos españoles que sirvan de cimiento para mejoras reales y de arsenal para la crítica y la propaganda. Por el periódico, el folleto, el mitin, la conferencia y la privada plática haremos penetrar en las masas nuestras convicciones e intentaremos que se disparen corrientes de voluntad.

NUESTRA ACTUACIÓN POLÍTICA

Huelga advertir a quien sea maligno que no pretendemos hacer todo esto, sino que vamos meramente a ensayarlo de todas veras.

Tal es el perfil de nuestros propósitos.

¿Cuál puede ser la manera de irlo llenando con realizaciones? Pensemos que la

ideología política sólo puede crecer robusta en la actuación inmediata. Ciertas convicciones, unas de tema general, otras sumamente concretas, hallamos ya formadas en nosotros. Según hemos dicho, no las consideramos bastantes para satisfacemos; pero son sobradas y de evidencia asaz victoriosa para que creamos obligatorio esforzarnos en su próximo triunfo. En consecuencia, comenzaremos, desde luego, a intervenir en la batalla política.

La escasez de nuestras presentes fuerzas remueve hasta una discreta lontananza la posibilidad de que aparezcamos como lo que es uso llamar un partido. Somos un grupo nacional y todavía extraparlamentario, formado por gentes de oficio conocido y libres de apresuramientos personales —siempre que esta declaración no signifique que vamos a cultivar una aérea teología y renunciar a la conquista de los órganos políticos y de gobierno—. Los fines de nuestra Asociación, más nuevos en su espíritu que en su letra, necesitan abrirse vías nuevas y distintas de las acostumbradas por nuestra vieja política. Pero al lado de esta actuación lenta y peculiar, hemos de buscar, en todo momento, las brechas que nos ofrezca la política vigente para insertar nuestro influjo, sea éste mínimo. Nos aproximaremos, pues, como contingente auxiliar a aquellos partidos de gobierno que circunstancialmente coincidan con nuestras opiniones o que menos las contradigan. Dispuestos a no divinizar vocablos, vemos en la eficacia la norma de la acción pública.

Por malaventura, la situación en que hoy yacen los partidos españoles dificulta sobremanera nuestros primeros movimientos. No podemos acercarnos al cuerpo liberal; exento de ideas y aun del respeto a ellas, presenciamos estos días su caída, que es la de un cuerpo muerto. Ningún síntoma de los que hallamos en él lo califica de aficionado a las cosas que aspiran a vivir sanamente. Esto es para nosotros esencial. El partido que ahora gobierna patrocina la incompetencia, fabrica inercias y discute jefaturas. Como españoles, sólo podemos desearle una muerte feliz.

El republicanismo tradicional plantea ante nosotros una cuestión previa —la de la forma de gobierno—, que resolvemos en sentido opuesto a su venerable dogma. Ninguna institución histórica es para nosotros rigurosamente consustancial con el liberalismo. Decide de su valor su eficiencia. Y aquella forma de gobierno sería, a nuestro juicio, opima, que hiciera posibles estas dos cosas: democracia y España. Por entenderlo de otro modo han vivido los republicanos en un Aventino sempiterno, haciendo de una posada su casa solariega y negándose a colaborar positivamente en lo que es para nosotros substancial: la organización española.

Menos que ningún otro de los grandes partidos, puede el conservador atraernos. Aunque olvidáramos algo, su última etapa gubernativa representa la exacta contradicción de nuestra sensibilidad. Prefiere el pasado al futuro. Se apoya en las fuerzas menos ágiles de la nación y más culpables del fracaso. Enaltece la ficción legal. No quiere ensayar, sino hacer palingenesias. Prolonga el culto insincero de los valores más falsos y arcaicos. Fía todo del principio de autoridad en un pueblo que tiene derecho exuberante a quejarse. Procede con un temple de odiosidad, cuando ha

de ser España obra de amor, de aquel amor que no rehúye la lucha, antes en ella da sil manifestación. Y, sobre esto, en fin, muestra una excesiva tendencia al aspaviento.

LA COLABORACIÓN DE LA JUVENTUD

Estas palabras de solicitación dirigimos hoy a los españoles que por dedicarse al trabajo científico y literario, a la industria, a la técnica administrativa y comercial, están más obligados a tener una idea serena y grave de los problemas nacionales. No quieren ser un manifiesto destinado al gran público y huyen de formular un programa circunstanciado.

A los jóvenes, sobre todo, quisiéramos incitar. Las nuevas generaciones han aprendido en la justa desconfianza, en el hábito insustituible de la crítica más acerba, pretextos para la inacción. Han abandonado la política. ¿Es esto beneficioso? Creemos que no, ni para la nación ni para ellos, que no conseguirán dar a su vida individual la máxima intensidad. Nos plazca o nos disguste, no existe en nuestro país otro órgano de socialización fuera de la política. En Francia tienen los valores literarios una eficacia social tan grande como los políticos. Cosa análoga ocurre en Alemania con la ciencia y la industria, en Inglaterra con el comercio y la técnica. En España, por el contrario, son los políticos los únicos valores dotados de plena energía social.

Además, el resultado de la crisis ideológica que atravesamos se anuncia claramente como un anhelo de vida enérgica y entusiasta. Harto de sí propio se aleja el escepticismo. Renace violenta la fe en el poder que el hombre tiene sobre sus personales destinos. La nueva manera de pensar conduce a un afán de dinamismo y a la exigencia de intervenir con nuestra voluntad en el contorno.

MEDITACIONES DEL QUIJOTE

(1914)

LECTOR…

BAJO el título *Meditaciones* anuncia este primer volumen unos ensayos de varia lección que va a publicar un profesor de Filosofía *in partibus infidelium*. Versan unos —como esta serie de *Meditaciones del Quijote*— sobre temas de alto rumbo; otros sobre temas más modestos; algunos sobre temas humildes—; todos directa o indirectamente, acaban por referirse a las circunstancias españolas. Estos ensayos son para el autor —como la cátedra, el periódico o la política— modos diversos de ejercitar una misma actividad, de dar salida a un mismo afecto. No pretendo que esta actividad sea reconocida como la más importante en el mundo; me considero ante mí mismo justificado al advertir que es la única de que soy capaz. El afecto que a ella me mueve es el más vivo que encuentro en mi corazón. Resucitando el lindo nombre que usó Spinoza, yo le llamaría *amor intellectualis*. Se trata, pues, lector, de unos ensayos de amor intelectual.

Carecen por completo de valor informativo; no son tampoco epítomes —son más bien lo que un humanista del siglo XVII hubiera denominado «salvaciones»—. Se busca en ellos lo siguiente: dado un hecho —un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor—, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado. Colocar las materias de todo orden, que la vida, en su resaca perenne, arroja a nuestros pies como restos inhábiles de un naufragio, en postura tal que dé en ellos el sol innumerables reverberaciones.

Hay dentro de toda cosa la indicación de una posible plenitud. Un alma abierta y noble sentirá la ambición de perfeccionarla, de auxiliarla, para que logre esa plenitud. Esto es amor —el amor a la perfección de lo amado.

Es frecuente en los cuadros de Rembrandt que un humilde lienzo blanco o gris, un grosero utensilio de menaje se halle envuelto en una atmósfera lumínica e irradiante, que otros pintores vierten sólo en torno a las testas de los santos. Y es como si nos dijera en delicada amonestación: ¡Santificadas sean las cosas! ¡Amadlas, amadlas! Cada cosa es un hada que reviste de miseria y vulgaridad sus tesoros interiores, y es una virgen que ha de ser enamorada para hacerse fecunda.

La «salvación» no equivale a loa ni ditirambo; puede haber en ella fuertes censuras. Lo importante es que el tema sea puesto en relación inmediata con las corrientes elementales del espíritu, con los motivos clásicos de la humana preocupación. Una vez entretejido con ellos queda transfigurado, transubstanciado, salvado.

Va, en consecuencia, fluyendo bajo la tierra espiritual de estos ensayos, riscosa a

veces y áspera —con rumor ensordecido, blando, como si temiera ser oída demasiado claramente—, una doctrina de amor.

Yo sospecho que, merced a causas desconocidas, la morada íntima de los españoles fue tomada tiempo hace por el odio, que permanece allí artillado, moviendo guerra al mundo. Ahora bien; el odio es un afecto que conduce a la aniquilación de los valores. Cuando odiamos algo, ponemos entre ello y nuestra intimidad un fiero resorte de acero que impide la fusión, siquiera transitoria, de la cosa con nuestro espíritu. Sólo existe para nosotros aquel punto de ella donde nuestro resorte de odio se fija; todo lo demás, o nos es desconocido, o lo vamos olvidando, haciéndolo ajeno a nosotros. Cada instante va siendo el objeto menos, va consumiéndose, perdiendo valor. De esta suerte se ha convertido para el español el universo en una cosa rígida, seca, sórdida y desierta. Y cruzan nuestras almas por la vida, haciéndole una agria mueca, suspicaces y fugitivas como largos canes hambrientos. Entre las páginas simbólicas de toda una edad española, habrá siempre que incluir aquellas tremendas donde Mateo Alemán dibuja la alegoría del Descontento.

Por el contrario, el amor nos liga a las cosas, aun cuando sea pasajeramente. Pregúntese el lector, ¿qué carácter nuevo sobreviene a una cosa cuando se vierte sobre ella la calidad amada? ¿Qué es lo que sentimos cuando amamos una mujer, cuando amamos la ciencia, cuando amamos la patria? Y antes que otra nota hallaremos ésta: aquello que decimos amar se nos presenta como algo imprescindible. Lo amado es, por lo pronto, lo que nos parece imprescindible. ¡Imprescindible! Es decir, que no podemos vivir sin ello, que no podemos admitir una vida donde nosotros existiéramos y lo amado no —que lo consideramos como una parte de nosotros mismos—. Hay, por consiguiente, en el amor una ampliación de la individualidad que absorbe otras cosas dentro de ésta, que las funde con nosotros. Tal ligamen y compenetración nos hace internarnos profundamente en las propiedades de lo amado. Lo vemos entero, se nos revela en todo su valor. Entonces advertimos que lo amado es, a su vez, parte de otra cosa, que necesita de ella, que está ligado a ella. Imprescindible para lo amado, se hace también imprescindible para nosotros. De este modo va ligando el amor cosa a cosa y todo a nosotros, en firme estructura esencial. Amor es un divino arquitecto que bajó al mundo —según Platón, ώστε τό παν αΰτό αύτψ ξονδβδέσθαι «a fin de que todo en el universo viva en conexión[24]».

La inconexión es el aniquilamiento. El odio que fabrica inconexión, que aísla y desliga, atomiza el orbe y pulveriza la individualidad. En el mito caldeo de Izdubar-Nimrod, viéndose la diosa Ishtar, semi-Juno, semi-Afrodita, desdeñada por éste, amenaza a Anu, dios del cielo, con destruir todo lo creado sin más que suspender un instante las leyes del amor que junta a los seres, sin más que poner un calderón en la sinfonía del erotismo universal.

Los españoles ofrecemos a la vida un corazón blindado de rencor, y las cosas, rebotando en él, son despedidas cruelmente. Hay en derredor nuestro, desde hace

siglos, un incesante y progresivo derrumbamiento de los valores.

Pudiéramos decirnos lo que un poeta satírico del siglo XVIII dice contra Murtola, autor de un poema *Della creatione del mondo*:

creator di nulla fece il tutto,
ostui del tutto un nulla, e in conclusione,
un fece il mondo e l'altro l'ha distrutto.

Yo quisiera proponer en estos ensayos a los lectores más jóvenes que yo, únicos a quienes puedo, sin inmodestia, dirigirme personalmente, que expulsen de sus ánimos todo hábito de odiosidad y aspiren fuertemente a que el amor vuelva a administrar el universo.

Para intentar esto no hay en mi mano otro medio que presentarles sinceramente el espectáculo de un hombre agitado por el vivo afán de comprender. Entre las varias actividades de amor sólo hay una que pueda yo pretender contagiar a los demás: el afán de comprensión. Y habría henchido todas mis pretensiones si consiguiera tallar en aquella mínima porción del alma española que se encuentra a mi alcance algunas facetas nuevas de sensibilidad ideal. Las cosas no nos interesan porque no hallan en nosotros superficies favorables donde refractarse, y es menester que multipliquemos los haces de nuestro espíritu a fin de que temas innumerables lleguen a herirle.

Llámase en un diálogo platónico a este afán de comprensión ἐρωτική μανία, «locura de amor[25]». Pero aunque no fuera la forma originaria, la génesis y culminación de todo amor un ímpetu de comprender las cosas, creo que es su síntoma forzoso. Yo desconfío del amor de un hombre a su amigo o a su bandera cuando no le veo esforzarse en comprender al enemigo o a la bandera hostil. Y he observado que, por lo menos, a nosotros los españoles nos es más fácil enardecernos por un dogma moral que abrir nuestro pecho a las exigencias de la veracidad. De mejor grado entregamos definitivamente nuestro albedrío a una actitud moral rígida, que mantenemos siempre abierto nuestro juicio, presto en todo momento a la reforma y corrección debidas. Diríase que abrazamos el imperativo moral como un arma para simplificarnos la vida aniquilando porciones inmensas del orbe. Con aguda mirada, ya había Nietzsche descubierto en ciertas actitudes morales formas y productos del rencor.

Nada que de éste provenga puede sernos simpático. El rencor es una emanación de la conciencia de inferioridad. Es la supresión imaginaria de quien no podemos con nuestras propias fuerzas realmente suprimir. Lleva en nuestra fantasía aquel por quien sentimos rencor, el aspecto lívido de un cadáver; lo hemos matado, aniquilado, con la intención. Y luego, al hallarlo en la realidad firme y tranquilo, nos parece un muerto indócil, más fuerte que nuestros poderes, cuya existencia significa la burla personificada, el desdén viviente hacia nuestra débil condición.

Una manera más sabia de esta muerte anticipada que da a su enemigo el

rencoroso, consiste en dejarse penetrar de un dogma moral, donde, alcoholizados por cierta ficción de heroísmo, lleguemos a creer que el enemigo no tiene un adarme de razón ni una tilde de derecho. Conocido y simbólico es el caso de aquella batalla contra los marcomanos en que echó Marco Aurelio por delante de sus soldados los leones del circo. Los enemigos retrocedieron espantados. Pero su caudillo, dando una gran voz, les dijo: «¡No temáis! ¡Son perros romanos!» Aquietados, los temerosos se revolvieron en victoriosa embestida. El amor combate también, no vegeta en la paz turbia de los compromisos; pero combate a los leones como leones y sólo llama perros a los que lo son.

Esta lucha con un enemigo a quien se comprende, es la verdadera tolerancia, la actitud propia de toda alma robusta. ¿Por qué en nuestra raza tan poco frecuente? José de Campos, aquel pensador del siglo XVIII, cuyo libro más interesante ha descubierto *Azorín*, escribía: «Las virtudes de condescendencia son escasas en los pueblos pobres[26]». Es decir, en los pueblos débiles.

ESPERO que al leer esto nadie derivará la consecuencia de serme indiferente el ideal moral. Yo no desdeño la moralidad en beneficio de un frívolo jugar con las ideas. Las doctrinas inmoralistas que hasta ahora han llegado a mi conocimiento carecen de sentido común. Y a decir verdad, yo no dedico mis esfuerzos a otra cosa que a ver si logro poseer un poco de sentido común.

Pero, en reverencia del ideal moral, es preciso que combatamos sus mayores enemigos, que son las moralidades perversas. Y en mi entender —y no sólo en el mío —, lo son todas las morales utilitarias. Y no limpia a una moral del vicio utilitario dar un sesgo de rigidez a sus prescripciones. Conviene que nos mantengamos en guardia contra la rigidez, librea tradicional de las hipocresías. Es falso, es inhumano, es inmoral, filiar en la rigidez los rasgos fisonómicos de la bondad. En fin, no deja de ser utilitaria una moral porque ella no lo sea, si el individuo que la adopta la maneja utilitariamente para hacerse más cómoda y fácil la existencia.

Todo un linaje de los más soberanos espíritus viene pugnando siglo tras siglo para que purifiquemos nuestro ideal ético, haciéndolo cada vez más delicado y complejo, más cristalino y más íntimo. Gracias a ellos hemos llegado a no confundir el bien con el material cumplimiento de normas legales, una vez para siempre adoptadas, sino que, por el contrario, sólo nos parece moral un ánimo que antes de cada nueva acción trata de renovar el contacto inmediato con el valor ético en persona. Decidiendo nuestros actos en virtud de recetas dogmáticas intermediarias, no puede descender a ellos el carácter de bondad, exquisito y volátil como el más quintaesencial aroma. Este puede sólo verterse en ellos directamente de la intuición viva y siempre como nueva de lo perfecto. Por tanto, será inmoral toda moral que no impere entre sus deberes el deber primario de hallarnos dispuestos constantemente a la reforma, corrección y aumento del ideal ético. Toda ética que ordene la reclusión perpetua de

nuestro albedrío dentro de un sistema cerrado de valoraciones es *ipso facto* perversa. Como en las constituciones civiles que se llaman «abiertas», ha de existir en ella un principio que mueva a la ampliación y enriquecimiento de la experiencia moral. Porque es el bien, como la naturaleza, un paisaje inmenso donde el hombre avanza en secular exploración. Con elevada conciencia de esto, Flaubert escribía una vez: «El ideal sólo es fecundo —entiéndase moralmente fecundo— cuando se hace entrar todo en él. Es un trabajo de amor y no de exclusión».

No se opone, pues, en mi alma la comprensión a la moral. Se opone a la moral perversa la moral integral para quien es la comprensión un claro y primario deber. Merced a él crece indefinidamente nuestro radio de cordialidad, y, en consecuencia, nuestras probabilidades de ser justos. Hay en el afán de comprender concentrada toda una actitud religiosa. Y, por mi parte, he de confesar que, a la mañana, cuando me levanto, recito una brevísima plegaria, vieja de miles de años, un versillo del Rig-Veda, que contiene estas pocas palabras aladas: «¡Señor, despiértanos alegres y danos conocimiento!» Preparado así, me interno en las horas luminosas o dolientes que trae el día.

¿Es, por ventura, demasiado oneroso este imperativo de la comprensión? ¿No es, acaso, lo menos que podemos hacer en servicio de algo comprenderlo? ¿Y quién, que sea leal consigo mismo, estará seguro de hacer lo más sin haber pasado por lo menos?

En este sentido considero que es la filosofía la ciencia general del amor; dentro del globo intelectual representa el mayor ímpetu hacia una omnímoda conexión. Tanto que se hace en ella patente un matiz de diferencia entre el comprender y el mero saber. ¡Sabemos tantas cosas que no comprendemos! Toda la sabiduría de hechos es, en rigor, incomprensiva, y sólo puede justificarse entrando al servicio de una teoría.

La filosofía es idealmente lo contrario de la noticia, de la erudición. Lejos de mí desdeñar ésta; fue, sin duda, el saber noticioso un modo de la ciencia. Tuvo su hora. Allá en tiempos de Justo Lipsio, de Huet o de Casaubon, no había encontrado el conocimiento filológico métodos seguros para descubrir en las masas torrenciales de hechos históricos la unidad de su sentido. No podía ser la investigación directamente investigación de la unidad oculta en los fenómenos. No había otro remedio que dar una cita casual en la memoria de un individuo al mayor cúmulo posible de noticias. Dotándolas así de una unidad externa —la unidad que hoy llamamos «cajón de sastre»—, podía esperarse que entraran unas con otras en espontáneas asociaciones, de las cuales saliera alguna luz. Esta unidad dé los hechos, no en sí mismos, sino en la cabeza de un sujeto, es la erudición. Volver a ella en nuestra edad equivaldría a una regresión de la filología, como si la química tornara a la alquimia o la medicina a la

magia. Poco a poco se van haciendo más raros los meros eruditos, y pronto asistiremos a la desaparición de los últimos mandarines.

Ocupa, pues, la erudición el extrarradio de la ciencia, porque se limita a acumular hechos, mientras la filosofía constituye su aspiración céntrica, porque es la pura síntesis. En la acumulación, los datos son sólo colegidos, y formando un montón, afirma cada cual su independencia, su inconexión. En la síntesis de hechos, por el contrario, desaparecen éstos como un alimento bien asimilado y queda de ellos sólo su vigor esencial.

Sería la ambición postrera de la filosofía llegar a una sola proposición en que se dijera toda la verdad. Así, las mil y doscientas páginas de la *Lógica* de Hegel son sólo preparación para poder pronunciar, con toda la plenitud de su significado, esta frase: «La idea es lo absoluto». Esta frase, en apariencia tan pobre, tiene en realidad un sentido literalmente infinito. Y al pensarla debidamente, todo este tesoro de significación explota de un golpe, y de un golpe vemos esclarecida la enorme perspectiva del mundo. A esta iluminación máxima llamaba yo comprender. Podrá ser tal o tal fórmula un error, podrán serlo cuantas se han ensayado; pero de sus ruinas como doctrinal renace indeleble la filosofía como aspiración, como afán.

El placer sexual parece consistir en una súbita descarga de energía nerviosa. La fruición estética es una súbita descarga de emociones alusivas. Análogamente es la filosofía como una súbita descarga de intelección.

ESTAS *Meditaciones*, exentas de erudición —aun en el buen sentido que pudiera dejarse a la palabra—, van empujadas por filosóficos deseos. Sin embargo, yo agradecería al lector que no entrara en su lectura con demasiadas exigencias. No son filosofía, que es ciencia. Son simplemente unos ensayos. Y el ensayo es la ciencia, menos la prueba explícita. Para el escritor hay una cuestión de honor intelectual en no escribir nada susceptible de prueba sin poseer antes ésta. Pero le es lícito borrar de su obra toda apariencia apodíctica, dejando las comprobaciones meramente indicadas en elipse, de modo que quien las necesite pueda encontrarlas y no estorben, por otra parte, la expansión del íntimo calor con que los pensamientos fueron pensados. Aun los libros de intención exclusivamente científica comienzan a escribirse en estilo menos didáctico y de remediavagos; se suprime en lo posible las notas al pie, y el rígido aparato mecánico de la prueba es disuelto en una elocución más orgánica, movida y personal.

Con mayor razón habrá de hacerse así en ensayos de este género, donde las doctrinas, bien que convicciones científicas para el autor, no pretenden ser recibidas por el lector como verdades. Yo sólo ofrezco *modi res considerandi*, posibles maneras nuevas de mirar las cosas. Invito al lector a que las ensaye por sí mismo; que experimente si, en efecto, proporcionan visiones fecundas; él, pues, en virtud de su íntima y leal experiencia, probará su verdad o su error.

En mi intención llevan estas ideas un oficio menos grave que el científico: no han de obstinarse en que otros las adopten, sino meramente quisieran despertar en almas hermanas otros pensamientos hermanos, aun cuando fueren hermanos enemigos. Pretexto y llamamiento a una amplia colaboración ideológica sobre los temas nacionales, nada más.

AL lado de gloriosos asuntos, se habla muy frecuentemente en estas *Meditaciones* de las cosas más nimias. Se atiende a detalles del paisaje español, del modo de conversar de los labriegos, del giro de las danzas y cantos populares, de los colores y estilos en el traje y en los utensilios, de las peculiaridades del idioma, y, en general, de las manifestaciones menudas donde se revela la intimidad de una raza.

Poniendo mucho cuidado en no confundir lo grande y lo pequeño; afirmando en todo momento la necesidad de la jerarquía, sin la cual el cosmos vuelve al caos, considero de urgencia que dirijamos también nuestra atención reflexiva, nuestra meditación, a lo que se halla cerca de nuestra persona.

El hombre rinde el máximum de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo.

¡La circunstancia! *¡Circumstantia!* ¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor! Muy cerca, muy cerca de nosotros levantan sus tácitas fisonomías con un gesto de humildad y de anhelo, como menesterosas de que aceptemos su ofrenda y a la par avergonzadas por la simplicidad aparente de su donativo. Y marchamos entre ellas ciegos para ellas, fija la mirada en remotas empresas, proyectados hacia la conquista de lejanas ciudades esquemáticas. Pocas lecturas me han movido tanto como esas historias donde el héroe avanza raudo y, recto, como un dardo, hacia una meta gloriosa, sin parar mientes que va a su vera, con rostro humilde y suplicante, la doncella anónima que le ama en secreto, llevando en su blanco cuerpo un corazón que arde por él, ascua amarilla y roja donde en su honor se queman aromas. Quisiéramos hacer al héroe una señal para que inclinara un momento su mirada hacia aquella flor encendida de pasión que se alza a sus pies. Todos, en varia medida, somos héroes y todos suscitamos en torno humildes amores.

un luchador he sido
esto quiere decir que he sido un hombre,

prorrumpe Goethe. Somos héroes, combatimos siempre por algo lejano y hollamos a nuestro paso aromáticas violas.

En el *Ensayo sobre la limitación* se detiene el autor con delectación morosa a meditar sobre este tema. Creo muy seriamente que uno de los cambios más hondos del siglo actual con respecto al XIX va a consistir en la mutación de nuestra sensibilidad para las circunstancias. Yo no sé qué inquietud y como apresuramiento

reinaba en la pasada centuria —en su segunda mitad sobre todo— que impelía los ánimos a desatender todo lo inmediato y momentáneo de la vida. Conforme la lejanía va dando al siglo último una figura más sintética, se nos manifiesta mejor su carácter esencialmente político. Hizo en él la humanidad occidental el aprendizaje de la política, género de vida hasta entonces reducido a los ministros y a los consejos palatinos. La preocupación política, es decir, la conciencia y actividad de lo social, derrámase sobre las muchedumbres merced a la democracia. Y con un fiero exclusivismo ocuparon el primer plano de la atención los problemas de la vida social. Lo otro, la vida individual, quedó relegada, como si fuera cuestión poco seria e intranscendente. Es sobremanera significativo que la única poderosa afirmación de lo individual en el siglo XIX —el «individualismo»— fuera una doctrina política, es decir, social, y que toda su afirmación consistía en pedir que no se aniquilara al individuo. ¿Cómo dudar de que un día próximo parecerá esto increíble?

Todas nuestras potencias de seriedad las hemos gastado en la administración de la sociedad, en el robustecimiento del Estado, en la cultura social, en las luchas sociales, en la ciencia en cuanto técnica que enriquece la vida colectiva. Nos hubiera parecido frívolo dedicar una parte de nuestras mejores energías —y no solamente los residuos — a organizar en torno nuestro la amistad, a construir un amor perfecto, a ver en el goce de las cosas una dimensión de la vida que merece ser cultivada con los procedimientos superiores. Y como ésta, multitud de necesidades privadas que ocultan avergonzadas sus rostros en los rincones del ánimo porque no se las quiera otorgar ciudadanía; quiero decir, sentido cultural.

En mi opinión, toda necesidad, si se la potencia, llega a convertirse en un nuevo ámbito de cultura. Bueno fuera que el hombre se hallara siempre reducido a los valores superiores descubiertos hasta aquí: ciencia y justicia, arte y religión. A su tiempo nacerá un Newton del placer y un Kant de las ambiciones.

La cultura nos proporciona objetos ya purificados, que alguna vez fueron vida espontánea e inmediata, y hoy, gracias a la labor reflexiva, parecen libres del espacio y del tiempo, de la corrupción y del capricho. Forman como una zona de vida ideal y abstracta, flotando sobre nuestras existencias personales siempre azarosas y problemáticas. Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa: aquellas porciones de la vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su *logos*.

Y como espíritu, *logos* no son más que un «sentido», conexión, unidad, todo lo individual, inmediato y circunstante, parece casual y falto de significación.

Debiéramos considerar que así la vida social como las demás formas de la cultura, se nos dan bajo la especie de vida individual, de lo inmediato. Lo que hoy recibimos ya ornado con sublimes aureolas, tuvo a su tiempo que estrecharse y encogerse para pasar por el corazón de un hombre. Cuanto es hoy reconocido como verdad, como belleza ejemplar, como altamente valioso, nació un día en la entraña espiritual de un individuo, confundido con sus caprichos y humores. Es preciso que

no hieraticemos la cultura adquirida, preocupándose más de repetirla que de aumentarla.

El acto específicamente cultural es el creador, aquel en que extraemos el *logos* de algo que todavía era insignificante (*i-logico*). La cultura adquirida sólo tiene valor como instrumento y arma de nuevas conquistas. Por esto, en comparación con lo inmediato, con nuestra vida espontánea, todo lo que hemos aprendido parece abstracto, genérico, esquemático. No sólo lo parece: lo es. El martillo es la abstracción de cada uno de sus martillazos.

Todo lo general, todo lo aprendido, todo lo logrado en la cultura es sólo la vuelta táctica que hemos de tomar para convertirnos a lo inmediato. Los que viven junto a una catarata no perciben su estruendo; es necesario que pongamos una distancia entre lo que nos rodea inmediatamente y nosotros, para que a nuestros ojos adquiera sentido.

Los egipcios creían que el valle del Nilo era todo el mundo. Semejante afirmación de la circunstancia es monstruosa, y, contra lo que pudiera parecer, depaupera su sentido. Ciertas almas manifiestan su debilidad radical cuando no logran interesarse por una cosa si no se hacen la ilusión de que es ella todo o es lo mejor del mundo. Este idealismo mucilaginoso y pueril debe ser raído de nuestra conciencia. No existen más que partes en realidad; el todo es la abstracción de las partes y necesita de ellas. Del mismo modo no puede haber algo mejor sino donde hay otras cosas buenas, y sólo interesándonos por éstas cobrará su rango lo mejor. ¿Qué es un capitán sin soldados?

¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva? Dios es la perspectiva y la jerarquía: el pecado de Satán fue un error de perspectiva.

Ahora bien; la perspectiva se perfecciona por la multiplicación de sus términos y la exactitud con que reaccionemos ante cada uno de sus fangos. La intuición de los valores superiores fecunda nuestro contacto con los mínimos, y el amor hacia lo próximo y menudo da en nuestros pechos realidad y eficacia a lo sublime. Para quien lo pequeño no es nada, no es grande lo grande.

Hemos de buscar para nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo. No detenernos perpetuamente en éxtasis ante los valores hieráticos, sino conquistar a nuestra vida individual el puesto oportuno entre ellos. En suma: la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre.

Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos del Guadarrama o el campo de Ontígola. Este sector de realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: sólo al través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo. La ciencia biológica más reciente estudia el organismo vivo como una unidad compuesta del cuerpo y su medio particular: de modo que el proceso vital no consiste sólo en una adaptación del cuerpo a su medio, sino también en la adaptación del medio a su

cuerpo. La mano procura amoldarse al objetó material a fin de apresarlo bien; pero, a la vez, cada objeto material oculta una previa afinidad con una mano determinada.

Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. *Benefac loco illi quo natus es*, leemos en la Biblia. Y en la escuela platónica se nos da como empresa de toda cultura, ésta: «salvar las apariencias», los fenómenos. Es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea.

Preparados los ojos en el mapamundi, conviene que los volvamos al Guadarrama. Tal vez nada profundo encontremos. Pero estemos seguros de que el defecto y la esterilidad provienen de nuestra mirada. Hay también un *logos* del Manzanares: esta humildísima ribera, esta líquida ironía que lame los cimientos de nuestra urbe, lleva, sin duda, entre sus pocas gotas de agua alguna gota de espiritualidad.

Pues no hay cosa en el orbe por donde no pase algún nervio divino: la dificultad estriba en llegar hasta él y hacer que se contraiga. A los amigos que vacilan a entrar a la cocina donde se encuentra, grita Heráclito: «¡Entrad, entrad! También aquí hay dioses». Goethe escribe a Jacobi en una de sus excursiones botánico-geológicas: «Heme aquí subiendo y bajando cerros y buscando lo divino *in herbis et lapidihus*». Se cuenta de Rousseau que herborizaba en la jaula de su canario, y Fabre, quien lo refiere, escribe un libro sobre los animalillos que habitaban en las patas de su mesa de escribir.

Nada impide el heroísmo —que es la actividad del espíritu—, tanto como considerarlo adscrito a ciertos contenidos específicos de la vida. Es menester que dondequiera subsista subterránea la posibilidad del heroísmo, y que todo hombre, si golpea con vigor la tierra donde pisan sus plantas, espere que salte una fuente. Para Moisés el Héroe, toda roca es hontanar.

Para Giordano Bruno: *est animal sanctum, sacrum et venerabile, mun dus*.

Pío Baroja y Azorín son dos circunstancias nuestras, y a ellas dedico sendos ensayos[27]. Azorín nos ofrece ocasión para meditar, con sesgo diverso al que acabo de decir, sobre las menudencias y sobre el valor del pasado. Respecto a lo primero, es hora ya de que resolvamos la latente hipocresía del carácter moderno, que finge interesarse únicamente por ciertas conveniencias sagradas —ciencia o arte o sociedad —, y reserva, como no podía menos, su más secreta intimidad para lo nimio y aun lo fisiológico. Porque esto es un hecho: cuando hemos llegado hasta los barrios bajos del pesimismo y no hallamos nada en el universo que nos parezca una afirmación capaz de salvarnos, se vuelven los ojos hacia las menudas cosas del vivir cotidiano — como los moribundos recuerdan al punto de la muerte toda suerte de nimiedades que les acaecieron—. Vemos, entonces, que no son las *grandes cosas*, los grandes placeres, ni las grandes ambiciones, quienes nos retienen sobre el haz de la vida, sino este minuto de bienestar junto a un hogar en invierno, esta grata sensación de una copa de licor que bebemos, aquella manera de pisar el suelo, cuando camina, de una

moza gentil, que no amamos ni conocemos; tal ingeniosidad, que el amigo ingenioso nos dice con su buena voz de costumbre. Me parece muy humano el suceso de quien, desesperado, fue a ahorcarse a un árbol, y cuando se echaba, la cuerda al cuello, sintió el aroma de una rosa que había al pie del tronco y no se ahorcó.

Hay aquí un secreto de las bases de vitalidad que, por decencia, debe el hombre contemporáneo meditar y comprender; hoy se limita a ocultarlo, a apartar de él la vista, como sobre tantos otros poderes oscuros —la inquietud sexual, por ejemplo—, que, a vuelta de sigilos e hipocresías, acaban por triunfar en la conducta de su vida. Lo infrahumano perdura en el hombre: ¿cuál puede ser para el hombre el sentido de esa perduración? ¿Cuál es el *logos*, la postura clara que hemos de tomar ante esa emoción expresada por Shakespeare en una de sus comedias, con palabras tan íntimas, cordiales y sinceras que parecen gotear de uno de sus sonetos? «Mi gravedad —dice un personaje en *Measure for measure*— mi gravedad, de que tanto me enorgullezco, cambiaríala con gusto por ser esta leve pluma que el aire mueve ahora como vano juguete». ¿No es éste un deseo indecente? *Eppur…!*

Respecto al pasado, tema estético de Azorín, hemos de ver en él uno de los terribles morbos nacionales. En la *Antropología*[28], de Kant, hay una observación tan honda y tan certera sobre España que, al tropezaría, se sobrecoge el ánimo. Dice Kant que los turcos cuando viajan suelen caracterizar los países según su vicio genuino, y que, usando de esta manera, él comprendía la tabla siguiente: 1.º Tierra de las modas (*Francia*). 2.º Tierra del mal humor (*Inglaterra*). 3.º Tierra de los antepasados (*España*). 4.º Tierra de la ostentación (*Italia*). 5.º Tierra de los títulos (*Alemania*). 6.º Tierra de los señores (*Polonia*).

¡Tierra de los antepasados…! Por lo tanto, no nuestra, no libre propiedad de los españoles actuales. Los que antes pasaron siguen gobernándonos y forman una oligarquía de la muerte, que nos oprime. «Sábelo —dice el criado en las *Coéforas*—, los muertos matan a los vivos».

Es esta influencia del pasado sobre nuestra raza una cuestión de las más delicadas. Al través de ella descubriremos la mecánica psicológica del reaccionarismo español. Y no me refiero al político, que es sólo una manifestación, la menos honda y significativa de la general constitución reaccionaria de nuestro espíritu. Columbraremos en este ensayo cómo el reaccionarismo radical no se caracteriza en última instancia por su desamor a la modernidad, sino por la manera de tratar el pasado.

Toléreseme, a beneficio de concisión, una fórmula paradójica: la muerte de lo muerto es la vida. Sólo un modo hay de dominar el pasado, reino de las cosas fenecidas: abrir nuestras venas e inyectar de su sangre en las venas vacías de los muertos. Esto es lo que no puede el reaccionario: tratar el pasado como un modo de la vida. Lo arranca de la esfera de la vitalidad, y, bien muerto, lo sienta en su trono para que rija las almas. No es casual que los celtíberos llamaran la atención en el tiempo antiguo, por ser el único pueblo que adoraba a la muerte.

Esta incapacidad de mantener vivo el pasado es el rasgo verdaderamente reaccionario. La antipatía hacia lo nuevo parece, en cambio, común a otros temperamentos psicológicos. ¿Es, por ventura, reaccionario Rossini por no haber querido viajar jamás en tren y rodar Europa en su coche de alegres cascabeles? Lo grave es otra cosa: tenemos los ámbitos del alma infeccionados, y como los pájaros al volar sobre los miasmas de una marisma, cae muerto el pasado dentro de nuestras memorias.

En Pío Baroja tendremos que meditar sobre la felicidad y sobre la «acción»; en realidad, tendremos que hablar un poco de todo. Porque este hombre, más bien que un hombre, es una encrucijada.

Por cierto que, tanto en este ensayo sobre Baroja, como en los que se dedican a Goethe y Lope de Vega, a Larra, y aun en algunas de estas *Meditaciones del Quijote*, acaso parezca al lector que se habla relativamente poco del tema concreto a que se refieren. Son, en efecto, estudios de crítica; pero yo creo que no es la misión importante de ésta tasar las obras literarias, distribuyéndolas en buenas o malas. Cada día me interesa menos sentenciar: a ser juez de las cosas, voy prefiriendo ser su amante.

Veo en la crítica un fervoroso esfuerzo para potenciar la obra elegida. Todo lo contrario, pues, de lo que hace Sainte-Beuve cuando nos lleva de la obra al autor, y luego pulveriza a éste con una llovizna de anécdotas. La crítica no es biografía ni se justifica como labor independiente, si no se propone completar la obra. Esto quiere decir, por lo pronto, que el crítico ha de introducir en su trabajo todos aquellos utensilios sentimentales e ideológicos merced a los cuales puede el lector medio recibir la impresión más intensa y clara de la obra que sea posible. Procede orientar la crítica en un sentido afirmativo y dirigirla, más que a corregir al autor, a dotar al lector de un órgano visual más perfecto. La obra se completa completando su lectura.

Así, por un estudio crítico sobre Pío Baroja, entiendo el conjunto de puntos de vista desde los cuales sus libros adquieren una significación potenciada. No extrañe, pues, que se hable poco del autor y aun de los detalles de su producción; se trata precisamente de reunir todo aquello que no está en él, pero que lo completa, de proporcionarle la atmósfera más favorable.

En las *Meditaciones del Quijote* intento hacer un estudio del quijotismo. Pero hay en esta palabra un equívoco. Mi quijotismo no tiene nada que ver con la mercancía bajo tal nombre ostentada en el mercado. *Don Quijote* puede significar dos cosas muy distintas: *Don Quijote* es un libro y Don Quijote es un personaje de este libro. Generalmente, lo que en bueno o en mal sentido se entiende por «quijotismo», es el quijotismo del personaje. Estos ensayos, en cambio, investigan el quijotismo del

libro.

La figura de Don Quijote, plantada en medio de la obra como una antena que recoge todas las alusiones, ha atraído la atención exclusivamente, en perjuicio del resto de ella, y, en consecuencia, del personaje mismo. Cierto; con un poco de amor y otro poco de modestia —sin ambas cosas no—, podría componerse una parodia sutil de los *Nombres de Cristo*, aquel lindo libro de simbolización romántica que fue urdiendo Fray Luis con teológica voluptuosidad en el huerto de la Flecha. Podrían escribirse unos *Nombres de Don Quijote*. Porque en cierto modo es Don Quijote la parodia triste de un cristo más divino y sereno: es él un cristo gótico, macerado en angustias modernas; un cristo ridículo de nuestro barrio, creado por una imaginación dolorida que perdió su inocencia y su voluntad y anda buscando otras nuevas. Cuando se reúnen unos cuantos españoles sensibilizados por la miseria ideal de su pasado, la sordidez de su presente y la acre hostilidad de su porvenir, desciende entre ellos Don Quijote y el calor fundente de su fisonomía disparatada compagina aquellos corazones dispersos, los ensarta como un hilo espiritual, los nacionaliza, poniendo tras sus amarguras personales un comunal dolor étnico. «¡Siempre que estéis juntos —murmuraba Jesús—, me hallaréis entre vosotros!»

Sin embargo, los errores a que ha llevado considerar aisladamente a Don Quijote, son verdaderamente grotescos. Unos, con encantadora previsión, nos proponen que no seamos Quijotes; y otros, según la moda más reciente, nos invitan a una existencia absurda, llena de ademanes congestionados. Para irnos y para otros, por lo visto, Cervantes no ha existido. Pues a poner nuestro ánimo más allá de ese dualismo vino sobre la tierra Cervantes.

No podemos entender el individuo sino al través de su especie. Las cosas reales están hechas de materia o de energía; pero las cosas artísticas —como el personaje Don Quijote— son de una sustancia llamada estilo. Cada objeto estético es individualización de un protoplasma-estilo. Así, el individuo Don Quijote es un individuo de la especie Cervantes.

Conviene, pues, que, haciendo un esfuerzo, distraigamos la vista de Don Quijote, y, vertiéndola sobre el resto de la obra, ganemos en su vasta superficie una noción más amplia y clara del estilo cervantino, de quien es el hidalgo manchego sólo una condensación particular. Este es para mí el verdadero quijotismo: el de Cervantes, no el de Don Quijote. Y no el de Cervantes en los baños de Argel, no en su vida, sino en su libro. Para eludir esta desviación biográfica y erudita, prefiero el título quijotismo a cervantismo.

La tarea es tan levantada, que el autor entra en ella seguro de su derrota, como si fuera a combatir con los dioses.

Son arrancados los secretos a la Naturaleza de una manera violenta; después de orientarse en la selva cósmica, el científico se dirige recto al problema, como un cazador. Para Platón, lo mismo que para Santo Tomás, el hombre científico es un hombre que va de caza, θηρευτής, *venator*. Poseyendo el arma y la voluntad, la pieza

es segura; la nueva verdad caerá seguramente a nuestros pies, herida como un ave en su trasvuelo.

Pero el secreto de una genial obra de arte no se entrega de este modo a la invasión intelectual. Diríase que se resiste a ser tomado por la fuerza, y sólo se entrega a quien quiere. Necesita, cual la verdad científica, que le dediquemos una operosa atención, pero sin que vayamos sobre él rectos, a uso de venadores. No se rinde al arma: se rinde, si acaso, al culto meditativo. Una obra del rango del *Quijote* tiene que ser tomada como Jericó. En amplios giros, nuestros pensamientos y nuestras emociones, han de irla estrechando lentamente, dando al aire como sones de ideales trompetas.

¡Cervantes —un paciente hidalgo que escribió un libro—, se halla sentado en los elíseos prados hace tres siglos, y aguarda, repartiendo en derredor melancólicas miradas, a que le nazca un nieto capaz de entenderle!

Estas meditaciones, a que seguirán otras, renuncian —claro está—, a invadir los secretos últimos del *Quijote*. Son anchos círculos de atención que traza el pensamiento —sin prisas, sin inminencia—, fatalmente atraídos por la obra inmortal.

Y una palabra postrera. El lector descubrirá, si no me equivoco, hasta en los últimos rincones de estos ensayos, los latidos de la preocupación patriótica. Quien los escribe y a quienes van dirigidos, se originaron espiritualmente en la negación de la España caduca. Ahora bien; la negación aislada es una impiedad. El hombre pío y honrado contrae, cuando niega, la obligación de edificar una nueva afirmación. Se entiende, de intentarlo.

Así nosotros. Habiendo negado una España, nos encontramos en el paso honroso de hallar otra. Esta empresa de honor no nos deja vivir. Por eso, si se penetrara hasta las más íntimas y personales meditaciones nuestras, se nos sorprendería haciendo con los más humildes rayicos de nuestra alma experimentos de nueva España.

Madrid, julio, 1914.

IST ETWA DER DON QUIXOTE NUR EINE POSSE?
¿ES, POR VENTURA, EL DON QUIJOTE SÓLO UNA BUFONADA?
Hermann Cohen: *Ethik des Reinen Willens*, pág. 487.

MEDITACIÓN PRELIMINAR

EL Monasterio de El Escorial se levanta sobre un collado. La ladera meridional de este collado desciende bajo la cobertura dé un boscaje, que es a un tiempo robledo y fresneda. El sitio se llama «La Herrería». La cárdena mole ejemplar del edificio modifica, según la estación, su carácter merced a este manto de espesura tendido a sus plantas, que es en invierno cobrizo, áureo en otoño y de un verde oscuro en estío. La primavera pasa por aquí rauda, instantánea y excesiva —como una imagen erótica por el alma acerada de un cenobiarca—. Los árboles se cubren rápidamente con frondas opulentas de un verde claro y nuevo; el suelo desaparece bajo una hierba de esmeralda que, a su vez, se viste un día con el amarillo de las margaritas otro con el morado de los cantuesos. Hay lugares de excelente silencio —el cual no es nunca silencio absoluto—. Cuando callan por completo las cosas en torno, el vacío de rumor que dejan exige ser ocupado por algo, y entonces oímos el martilleo de nuestro corazón, los latigazos de la sangre en nuestras sienes, el hervor del aire que invade nuestros pulmones y que luego huye afanoso. Todo esto es inquietante, porque tiene una significación demasiado concreta. Cada latido de nuestro corazón parece que va a ser el último. El nuevo latido salvador que llega parece siempre una casualidad y no garantiza el subsecuente. Por esto es preferible un silencio donde suenen sones puramente decorativos, de referencias inconcretas. Así es este lugar. Hay aguas claras corrientes que van rumoreando a lo largo, y hay dentro de lo verde avecillas que cantan —verderones, jilgueros, oropéndolas y algún sublime ruiseñor.

Una de estas tardes de la fugaz primavera, salieron a mi encuentro en «La Herrería» estos pensamientos:

1

EL BOSQUE

¿Con cuántos árboles se hace una selva? ¿Con cuántas casas una ciudad? Según cantaba el labriego de Poitiers,

hauteur des maisons
pêche de voir la ville,

y el adagio germánico afirma que los árboles no dejan ver el bosque. Selva y ciudad son dos cosas esencialmente profundas, y la profundidad está condenada de una manera fatal a convertirse en superficie si quiere manifestarse.

Tengo yo ahora en torno mío hasta dos docenas de robles graves y de fresnos gentiles. ¿Es esto un bosque? Ciertamente que no: éstos son los árboles que veo de un bosque. El bosque verdadero se compone de los árboles que no veo. El bosque es una naturaleza invisible —por eso en todos los idiomas conserva su nombre un halo de misterio.

Yo puedo ahora levantarme y tomar uno de estos vagos senderos por donde veo cruzar a los mirlos. Los árboles que antes veía serán sustituidos por otros análogos. Se irá el bosque descomponiendo, desgranando en una serie de trozos sucesivamente visibles. Pero nunca lo hallaré allí donde me encuentre. El bosque huye de los ojos.

Cuando llegamos a uno de estos breves claros que deja la verdura, nos parece que había allí un hombre sentado sobre una piedra, los codos en las rodillas, las palmas en las sienes, y que, precisamente cuando íbamos a llegar, se ha levantado y se ha ido. Sospechamos que este hombre, dando un breve rodeo, ha ido a colocarse en la misma postura no lejos de nosotros. Si cedemos al deseo de sorprenderle —a ese poder de atracción que ejerce el centro de los bosques sobre quien en ellos penetra—, la escena se repetirá indefinidamente.

El bosque está siempre un poco más allá de donde nosotros estamos. De donde nosotros estamos acaba de marcharse y queda sólo su huella aún fresca. Los antiguos, que proyectaban en formas corpóreas y vivas las siluetas de sus emociones, poblaron las selvas de ninfas fugitivas. Nada más exacto y expresivo. Conforme camináis, volved rápidamente la mirada a un claro entre la espesura y hallaréis un temblor en el aire como si se aprestara a llenar el hueco que ha dejado al huir un ligero cuerpo desnudo.

Desde uno cualquiera de sus lugares es, en rigor, el bosque una posibilidad. Es una vereda por donde podríamos internarnos; es un hontanar de quien nos llega un rumor débil en brazos del silencio y que podríamos descubrir a los pocos pasos; son

versículos de cantos que hacen a lo lejos los pájaros puestos en unas ramas bajo las cuales podríamos llegar. El bosque es una suma de posibles actos nuestros, que, al realizarse, perderían su valor genuino. Lo que del bosque se halla ante nosotros de una manera inmediata es sólo pretexto para que lo demás se halle oculto y distante.

2

PROFUNDIDAD Y SUPERFICIE

Cuando se repite la frase «los árboles no nos dejan ver el bosque», tal vez no se entienda su riguroso significado. Tal vez la burla que en ella se quiere hacer vuelva su aguijón contra quien la dice.

Los árboles no dejan ver el bosque, y gracias a que así es, en efecto, el bosque existe. La misión de los árboles patentes es hacer latente el resto de ellos, y sólo cuando nos damos perfecta cuenta de que el paisaje visible está ocultando otros paisajes invisibles nos sentimos dentro de un bosque.

La invisibilidad, el hallarse oculto no es un carácter meramente negativo, sino una cualidad positiva que, al verterse sobre una cosa, la transforma, hace de ella una cosa nueva. En este sentido es absurdo —como la frase susodicha declara— pretender ver el bosque. El bosque es lo latente en cuanto tal.

Hay aquí una buena lección para los que no ven la multiplicidad de destinos, igualmente respetables y necesarios, que el mundo contiene. Existen cosas que, puestas de manifiesto, sucumben o pierden su valor y, en cambio, ocultas o preteridas llegan a su plenitud. Hay quien alcanzaría la plena expansión de sí mismo ocupando un lugar secundario, y el afán de situarse en primer plano aniquila toda su virtud. En una novela contemporánea se habla de cierto muchacho poco inteligente, pero dotado de exquisita sensibilidad moral, que se consuela de ocupar en las clases escolares el último puesto, pensando: «¡Al fin y al cabo, alguno tiene que ser el último!» Es ésta una observación fina y capaz de orientarnos. Tanta nobleza puede haber en ser postrero como en ser primero, porque ultimidad y primacía son magistraturas que el mundo necesita igualmente, la una para la otra.

Algunos hombres se niegan a reconocer la profundidad de algo porque exigen de lo profundo que se manifieste como lo superficial. No aceptando que haya varias

especies de claridad, se atiende exclusivamente a la peculiar claridad de las superficies. No advierten que es a lo profundo esencial el ocultarse detrás de la superficie y presentarse sólo a través de ella, latiendo bajo ella.

Desconocer que cada cosa tiene su propia condición y no la que nosotros queremos exigirle es, a mi juicio, el verdadero pecado capital, que yo llamo pecado cordial, por tomar su oriundez de la falta de amor. Nada hay tan ilícito como empequeñecer el mundo por medio de nuestras manías y cegueras, disminuir la realidad, suprimir imaginariamente pedazos de lo que es.

Esto acontece cuando se pide a lo profundo que se presente de la misma manera que lo superficial. No; hay cosas que presentan de sí mismas lo estrictamente necesario para que nos percatemos de que ellas están detrás ocultas.

Para hallar esto evidente no es menester recurrir a nada muy abstracto. Todas las cosas profundas son de análoga condición. Los objetos materiales, por ejemplo, que vemos y tocamos, tienen una tercera dimensión que constituye su profundidad, su interioridad. Sin embargo, esta tercera dimensión ni la vemos ni la tocamos. Encontramos, es cierto, en sus superficies alusiones a algo que yace dentro de ellas; pero este dentro no puede nunca salir afuera y hacerse patente en la misma forma que los haces del objeto. Vano será que comencemos a seccionar en capas superficiales la tercera dimensión: por finos que los cortes sean, siempre las capas tendrán algún grosor, es decir, alguna profundidad, algún dentro invisible e intangible. Y si llegamos a obtener capas tan delicadas que la vista penetre a su través, entonces no veremos ni lo profundo ni la superficie, mas una perfecta transparencia, o, lo que es lo mismo, nada. Pues de igual suerte que lo profundo necesita una superficie tras de que esconderse, necesita la superficie o sobrehaz, para serlo, de algo sobre que se extienda y que ella tape.

Es ésta una perogrullada, mas no del todo inútil. Porque aún hay gentes las cuales exigen que les hagamos ver todo tan claro como ven esta naranja delante de sus ojos. Y es el caso que, si por ver se entiende, como ellos entienden, una función meramente sensitiva, ni ellos ni nadie ha visto jamás una naranja. Es ésta un cuerpo esférico, por tanto, con anverso y reverso. ¿Pretenderán tener delante a la vez el anverso y el reverso de la naranja? Con los ojos vemos una parte de la naranja, pero el fruto entero no se nos da nunca en forma sensible: la mayor porción del cuerpo de la naranja se halla latente a nuestras miradas.

Ni hay, pues, que recurrir a objetos sutiles y metafísicos para indicar que poseen las cosas maneras diferentes de presentarse; pero, cada cual, en su orden, igualmente claras. No es sólo lo que se ve lo claro. Con la misma claridad se nos ofrece la tercera dimensión de un cuerpo que las otras dos, y, sin embargo, de no haber otro modo de ver que el pasivo de la estricta visión, las cosas o ciertas cualidades de ellas no existirían para nosotros.

3

ARROYOS Y OROPÉNDOLAS

Es ahora el pensamiento un dialéctico fauno que persigue, como a una ninfa fugaz, la esencia del bosque. El pensamiento siente una fruición muy parecida a la amorosa cuando palpa el cuerpo desnudo de una idea.

Con haber reconocido en el bosque su naturaleza fugitiva, siempre ausente, siempre oculta —un conjunto de posibilidades—, no tenemos entera la idea del bosque. Si lo profundo y latente ha de existir para nosotros, habrá de presentársenos, y al presentársenos ha de ser en tal forma que no pierda su calidad de profundidad y latencia.

Según decía, la profundidad padece el sino irrevocable de manifestarse en caracteres superficiales. Veamos cómo lo realiza.

Este agua que corre a mis pies hace una blanda quejumbre al tropezar con las guijas y forma un curvo brazo de cristal que ciñe la raíz de este roble. En el roble ha entrado ahora poco una oropéndola como en un palacio la hija de un rey. La oropéndola da un denso grito de su garganta, tan musical que parece una esquirla arrancada al canto del ruiseñor, un son breve y súbito que un instante llena por completo el volumen perceptible del bosque. De la misma manera llena súbitamente el volumen de nuestra conciencia un latido de dolor.

Tengo ahora delante de mí estos dos sonidos; pero no están ellos solos. Son meramente líneas o puntos de sonoridad que destacan por su genuina plenitud y su peculiar brillo sobre una muchedumbre de otros rumores y sones con ellos entretejidos.

Si del canto de la oropéndola posada sobre mi cabeza y del son del agua que fluye a mis pies hago resbalar la atención a otros sonidos, me encuentro de nuevo con un canto de oropéndola y un rumorear de agua que se afana en su áspero cauce. Pero ¿qué acontece a estos nuevos sones? Reconozco uno de ellos sin vacilar como el canto de una oropéndola, pero le falta brillo, intensión; no da en el aire su puñalada de sonoridad con la misma energía, no llena el ámbito de la manera que el otro, más bien se desliza subrepticiamente, medrosamente. También reconozco el nuevo clamor de fontana; pero ¡ay! da pena oírlo. ¿Es una fuente valetudinaria? Es un sonido como el otro, pero más entrecortado, más sollozante, menos rico de sones interiores, como apagado, como borroso; a veces no tiene fuerza para llegar a mi oído; es un pobre rumor débil que se cae en el camino.

Tal es la presencia de estos nuevos sonidos, tales son como meras impresiones. Pero yo, al escucharlos, no me he detenido a describir —según aquí he hecho— su simple presencia. Sin necesidad de deliberar, apenas los oigo los envuelvo en un acto

de interpretación ideal y los lanzo lejos de mí: los oigo como lejanos.

Si me limito a recibirlas pasivamente en mi audición, estas dos parejas de sonidos son igualmente presentes y próximas. Pero la diferente calidad sonora de ambas parejas me incita a que las distancie, atribuyéndoles distinta calidad espacial. Soy yo, pues, por un acto mío, quien las mantiene en una distensión virtual: si este acto faltara, la distancia desaparecería y todo ocuparía indistintamente un solo plano.

Resulta de aquí que es la lejanía una cualidad virtual de ciertas cosas presentes, cualidad que sólo adquieren en virtud de un acto del sujeto. El sonido no es lejano, lo hago yo lejano.

Análogas reflexiones cabe hacer sobre la lejanía visual de los árboles, sobre las veredas que avanzan buscando el corazón del bosque. Toda esta profundidad de lontananza existe en virtud de mi colaboración, nace de una estructura de relaciones que mi mente interpone entre unas sensaciones y otras.

Hay, pues, toda una parte de la realidad que se nos ofrece sin más esfuerzo que abrir ojos y oídos —el mundo de las puras impresiones—. Bien que le llamemos mundo patente. Pero hay un trasmundo constituido por estructuras de impresiones, que si es latente con relación a aquél no es, por ello, menos real. Necesitamos, es cierto, para que este mundo superior exista ante nosotros, abrir algo más que los ojos, ejercitar actos de mayor esfuerzo; pero la medida de este esfuerzo no quita ni pone realidad a aquél. El mundo profundo es tan claro como el superficial, sólo que exige más de nosotros.

4

TRASMUNDOS

Este bosque benéfico que unge mi cuerpo de salud, ha proporcionado a mi espíritu una grande enseñanza. Es un bosque magistral; viejo, como deben ser los maestros, sereno y múltiple. Además, practica la pedagogía de la alusión, única pedagogía delicada y profunda. Quien quiera enseñamos una verdad que no nos la diga: simplemente que aluda a ella con un breve gesto, gesto que inicie en el aire una ideal trayectoria, deslizándonos por la cual lleguemos nosotros mismos hasta los pies de la nueva verdad. Las verdades, una vez sabidas, adquieren una costra utilitaria; no

nos interesan ya como verdades, sino como recetas útiles. Esa pura iluminación subitánea que caracteriza a la verdad, tiénela ésta sólo en el instante de su descubrimiento. Por esto su nombre griego, *alétheia* —significó originariamente lo mismo que después la palabra *apocalipsis*—, es decir, descubrimiento, revelación, propiamente desvelación, quitar de un velo o cubridor. Quien quiera enseñarnos una verdad, que nos sitúe de modo que la descubramos nosotros.

Me ha enseñado este bosque que hay un primer plano de realidades, el cual se impone a mí de una manera violenta: son los colores, los sonidos, el placer, y dolor sensibles. Ante él mi situación es pasiva. Pero tras esas realidades aparecen otras, como en una sierra los perfiles de montañas más altas cuando hemos llegado sobre los primeros contrafuertes. Erigidos los unos sobre los otros, nuevos planos de realidad, cada vez más profundos, más sugestivos, esperan que ascendamos a ellos, que penetremos hasta ellos. Pero estas realidades superiores son más pudorosas; no caen sobre nosotros como sobre presas. Al contrario, para hacerse patentes nos ponen una condición: que queramos su existencia y nos esforcemos hacia ellas. Viven, pues, en cierto modo, apoyadas en nuestra voluntad. La ciencia, el arte, la justicia, la cortesía, la religión son órbitas de realidad que no invaden bárbaramente nuestras personas, como hace el hambre o el frío; sólo existen para quien tiene la voluntad de ellas.

Cuando dice el hombre de mucha fe que ve a Dios en la campiña florecida y en la faz combada de la noche, no se expresa más metafóricamente que si hablara de haber visto una naranja. Si no hubiera más que un ver pasivo quedaría el mundo reducido a un caos de puntos luminosos. Pero hay sobre el pasivo ver un ver activo, que interpreta viendo y ve interpretando; un ver que es mirar. Platón supo hallar para estas visiones que son miradas una palabra divina: las llamó *ideas*. Pues bien, la tercera dimensión de la naranja no es más que una idea, y Dios es la última dimensión de la campiña.

No hay en esto mayor cantidad de misticismo que cuando decimos estar viendo un color desteñido. ¿Qué color vemos cuando vemos un color desteñido? El azul que tenemos delante lo vemos *como* habiendo sido otro azul más intenso y este mirar el color actual con el pasado, a través del que fue, es una visión activa que no existe para un espejo, es una *idea*. La decadencia o desvaído de un color es una cualidad nueva y virtual que le sobreviene, dotándole de una como profundidad temporal. Sin necesidad del discurso, en una visión única y momentánea, descubrimos el color y su historia, su hora de esplendor y su presente ruina. Y algo en nosotros repite, de una manera instantánea, ese mismo movimiento de caída, de mengua; ello es que ante un color desteñido hallamos en nosotros como una pesadumbre.

La dimensión de profundidad, sea espacial o de tiempo, sea visual o auditiva, se presenta siempre en una superficie. De suerte que esta superficie posee en rigor dos valores: el uno cuando la tomamos como lo que es materialmente; el otro cuando la vemos en su segunda vida virtual. En el último caso la superficie, sin dejar de serlo,

se dilata en un sentido profundo. Esto es lo que llamamos escorzo.

El escorzo es el órgano de la profundidad visual; en él hallamos un caso límite, donde la simple visión está fundida en un acto puramente intelectual.

5

RESTAURACIÓN Y ERUDICIÓN

En torno mío abre sus hondos flancos el bosque. En mi mano está un libro: *Don Quijote*, una selva ideal.

Ha aquí otro caso de profundidad: la de un libro, la de este libro máximo. *Don Quijote* es el libro-escorzo por excelencia.

Ha habido una época de la vida española en que no se quería reconocer la profundidad del *Quijote*. Esta época queda recogida en la historia con el nombre de Restauración. Durante ella llegó el corazón de España a dar el menor número de latidos por minuto.

Permítaseme reproducir aquí unas palabras sobre este instante de nuestra existencia colectiva, dichas en otra ocasión:

«¿Qué es la Restauración? Según Cánovas, la continuación de la historia de España. ¡Mal año para la historia de España si legítimamente valiera la Restauración como su secuencia! Afortunadamente, es todo lo contrario. La Restauración significa la detención de la vida nacional. No había habido en los españoles durante los primeros cincuenta años del siglo XIX complejidad, reflexión, plenitud de intelecto, pero había habido coraje, esfuerzo, dinamismo. Si se quemaran los discursos y los libros compuestos en ese medio siglo y fueran substituidos por las biografías de sus autores, saldríamos ganando ciento por uno. Riego y Narváez, por ejemplo, son como pensadores, ¡la verdad!, un par de desventuras; pero son como seres vivos dos alfas llamaradas de esfuerzo.

»Hacia el año 1854 —que es donde en lo soterraño se inicia la Restauración— comienzan a apagarse sobre este haz triste de España los esplendores de aquel incendio de energías; los dinamismos van viniendo luego a tierra como proyectiles que han cumplido su parábola; là vida española se repliega sobre sí misma, se hace hueco de sí misma. Este vivir el hueco de la propia vida fue la Restauración.

»En pueblos de ánimo más completo y armónico que el nuestro, puede a una época de dinamismo suceder fecundamente una época de tranquilidad, de quietud, de éxtasis. El intelecto es el encargado de suscitar y organizar los intereses tranquilos y estáticos, como son el buen gobierno, la economía, el aumento de los medios, de la técnica. Pero ha sido la característica de nuestro pueblo haber brillado más como esforzado que como inteligente.

»Vida española, digámoslo lealmente, vida española, hasta ahora, ha sido posible sólo como dinamismo.

»Cuando nuestra nación deja de ser dinámica, cae de golpe en un hondísimo letargo y no ejerce más función vital que la de soñar que vive.

»Así parece como que en la Restauration nada falta. Hay allí grandes estadistas, grandes pensadores, grandes generales, grandes partidos, grandes aprestos, grandes luchas: nuestro ejército enTetuán combate con los moros lo mismo que en tiempo de Gonzalo de Córdoba; en busca del Norte enemigo hienden la espalda del mar nuestras carenas, como en tiempos de Felipe II; Pereda es Hurtado de Mendoza, y en Echegaray retoña Calderón. Pero todo esto acontece dentro de la órbita de un sueño; es la imagen de una vida donde sólo hay de real el acto que la imagina.

»La Restauración, señores, fue un panorama de fantasmas, y Cánovas el gran empresario de la fantasmagoría[29]».

¿Cómo es posible, cómo es posible que se contente todo un pueblo con semejantes valores falsos? En el orden de la cantidad, es la unidad de medida lo mínimo; en el orden de los valores, son los valores máximos la unidad de medida. Sólo comparándolas con lo más estimable quedan justamente estimadas las cosas. Conforme se van suprimiendo en la perspectiva de los valores los verdaderamente más altos, se alzan con esta dignidad los que les siguen. El corazón del hombre no tolera el vacío de lo excelente y supremo. Con palabras diversas viene a decir lo mismo el refrán viejo: «En tierra de ciegos, el tuerto es rey». Los rangos van siendo ocupados de manera automática por cosas y personas cada vea menos compatibles con ellos.

Perdióse en la Restauración la sensibilidad para todo lo verdaderamente fuerte, excelso, plenario y profundo. Se embotó el órgano encargado de temblar ante la genialidad transeúnte. Fue, como Nietzsche diría, una etapa de perversión en los instintos valorado res. Lo grande no se sentía como grande; lo puro no sobrecogía los corazones; la calidad de perfección y excelsitud era invisible para aquellos hombres, como un rayo ultravioleta. Y fatalmente lo mediocre y liviano pareció aumentar su densidad. Las motas se hincharon como cerros, y Núñez de Arce pareció un poeta.

Escúchese la crítica literaria de la época; léase con detención a Menéndez Pelayo, a Valera, y se advertirá esta falta de perspectiva. De buena fe, aquellos hombres aplaudían la mediocridad porque no tuvieron la experiencia de lo profundo[30]. Digo experiencia, porque lo genial no es una expresión ditirámbica; es un hallazgo experimental, un fenómeno de experiencia religiosa. Schleiermacher encuentra la

esencia de lo religioso en el sentimiento de pura y simple dependencia. El hombre, al ponerse en aguda intimidad consigo mismo, se siente flotar en el universo sin dominio alguno sobre sí ni sobre los demás; se siente dependiendo absolutamente de algo —llámese este algo como se quiera—. Pues bien; la mente sana queda, a lo mejor, sobrecogida en sus lecturas o en la vida por la sensación de una *absoluta* superioridad —quiero decir, halla una obra, un carácter de quien los límites trascienden por todos lados la órbita de nuestra dominación comprensiva. El síntoma de los valores máximos es la ilimitación[31].

En estas circunstancias, ¿cómo esperar que se pusiera a Cervantes en su lugar? Allá fue el libro divino mezclado eruditamente con nuestros frailecicos místicos, con nuestros dramaturgos torrenciales, con nuestros líricos, desiertos sin flores.

Sin duda, la profundidad del *Quijote*, como toda profundidad, dista mucho de ser palmaria. Del mismo modo que hay un ver que es un mirar, hay un leer que es un *intelligere* o leer lo de dentro, un leer pensativo. Sólo ante éste se presenta el sentido profundo del *Quijote*. Mas acaso, en una hora de sinceridad, hubieran coincidido todos los hombres representativos de la Restauración en definir el pensar con estas palabras: pensar, es buscarle tres pies al gato.

6

CULTURA MEDITERRÁNEA

Las impresiones forman un tapiz superficial, donde parecen desembocar caminos ideales que conducen hacia otra realidad más honda. La meditación es el movimiento en que abandonamos las superficies, como costas de tierra firme, y nos sentimos lanzados a un elemento más tenue, donde no hay puntos materiales de apoyo. Avanzamos atenidos a nosotros mismos, manteniéndonos en suspensión merced al propio esfuerzo dentro de un orbe etéreo habitado por formas ingrávidas. Una viva sospecha nos acompaña de que, a la menor vacilación por nuestra parte, todo aquello se vendría abajo y nosotros con ello. Cuando meditamos, tiene que sostenerse el ánimo a toda tensión; es un esfuerzo doloroso e integral.

En la meditación, nos vamos abriendo un camino entre masas de pensamientos, separamos unos de otros los conceptos, hacemos penetrar nuestra mirada por el

imperceptible intersticio que queda entre los más próximos, y una vez puestos cada uno en su lugar, dejamos tendidos resortes ideales que les impidan confundirse de nuevo. Así, podemos ir y venir a nuestro sabor por los paisajes de las ideas que nos presentan claros y radiantes sus perfiles.

Pero hay quien es incapaz de realizar este esfuerzo; hay quien, puesto a bogar en la región de las ideas, es acometido de un intelectual mareo. Ciérrale el paso un tropel de conceptos fundidos los unos con los otros. No halla salida por parte alguna; no ve sino una densa confusión en torno, una niebla muda y opresora.

Cuando yo era muchacho leía, transido de fe, los libros de Menéndez Pelayo. En estos libros se habla con frecuencia de las «nieblas germánicas», frente a las cuales sitúa el autor «la claridad latina». Yo me sentía, de una parte, profundamente halagado; de otra, me nacía una compasión grande hacia estos pobres hombres del Norte, condenados a llevar dentro una niebla.

No dejaba de maravillarme la paciencia con que millones de hombres, durante miles de años, arrastraban su triste sino, al parecer sin quejas y hasta con algún contentamiento.

Más tarde he podido averiguar que se trata simplemente de una inexactitud, como otras tantas con que se viene envenenando a nuestra raza sin ventura. No hay tales «nieblas germánicas», ni mucho menos tal «claridad latina». Hay sólo dos palabras que, si significan algo concreto, significan un interesado error.

Existe, efectivamente, una diferencia esencial entre la cultura germánica y la latina; aquélla es la cultura de las realidades profundas, y ésta la cultura de las superficies. En rigor, pues, dos dimensiones distintas de la cultura europea integral. Pero no existe entre ambas una diferencia de claridad.

Sin embargo, antes de ensayar la sustitución de esta antítesis: claridad-confusión, por esta otra: superficie-profundidad, es necesario cegar la fuente del error.

El error procede de lo que quisiéramos entender bajo las palabras «cultura latina».

Se trata de una ilusión dorada que nos anda por dentro y con la cual queremos consolarnos —franceses, italianos y españoles— en las horas de menoscabo. Tenemos la debilidad de creernos hijos de los dioses; el latinismo es un acueducto genealógico que tendemos entre nuestras venas y los riñones de Zeus. Nuestra latinidad es un pretexto y una hipocresía; Roma, en el fondo, nos trae sin cuidado. Las siete colinas son las localidades más cómodas que podemos tomar para descubrir a lo lejos el glorioso esplendor puesto sobre el mar Egeo, el centro de las divinas irradiaciones: Grecia. Esta es nuestra ilusión: nos creemos herederos del espíritu helénico.

Hasta hace cincuenta años solía hablarse indistintamente de Grecia y Roma como de los dos pueblos clásicos. De entonces acá, la filología ha caminado mucho; ha aprendido a separar delicadamente lo puro y esencial de las imitaciones y mezclas bárbaras.

Cada día que pasa afirma Grecia más enérgicamente su posición *hors ligne* en la

historia del mundo. Este privilegio se apoya en títulos perfectamente concretos y definidos: Grecia ha inventado los temas substanciales de la cultura europea, y la cultura europea es el protagonista de la historia, mientras no exista otra superior.

Ycada nuevo avance en las investigaciones históricas separa más de Grecia el mundo oriental, rebajando el influjo directo que sobre los helenos parecía haber ejercido. Del otro lado, va haciéndose patente la incapacidad del pueblo romano para inventar temas clásicos; no ha colaborado con Grecia; en rigor, no llegó nunca a comprenderla. La cultura de Roma es, en los órdenes superiores, totalmente refleja — un Japón occidental. Sólo le quedaba el derecho, la masa ideadora de instituciones, y ahora resulta que también el derecho lo había aprendido de Grecia.

Una vez rota la cadena de tópicos que mantenía a Roma anclada en el Pireo, las olas del mar Jónico, de inquietud tan afamada, la han ido removiendo hasta soltarla en el Mediterráneo, como quien arroja de casa a un intruso.

Yahora vemos que Roma no es más que un pueblo mediterráneo.

Con esto ganamos un nuevo concepto que sustituye al confuso e hipócrita de la cultura latina; hay, no una cultura latina, sino una cultura mediterránea. Durante unos siglos, la historia del mundo está circunscrita a la cuenca de este mar interior: es una historia costera donde intervienen los pueblos asentados en una breve zona próxima a la marina desde Alejandría a Calpe, desde Calpe a Barcelona, a Marsella, a Ostia, a Sicilia, a Creta[32]. La onda de específica cultura empieza, tal vez, en Roma, y de allí se transmite bajo la divina vibración del sol en mediodía a lo largo de la faja costera. Lo mismo, sin embargo, podía haber comenzado en cualquier otro punto de ésta. Es más, hubo un momento en que la suerte estuvo a punto de decidir la iniciativa en favor de otro pueblo: Cartago. En aquellas magníficas guerras —nuestro mar conserva en sus reflejos innumerables el recuerdo de aquellas espadas refulgentes de lumínica sangre solar—, en aquellas magníficas guerras luchaban dos pueblos idénticos en todo lo esencial. Probablemente no hubiera variado mucho la faz de los siglos siguientes si la victoria se hubiera transferido de Roma a Cartago. Ambas estaban del alma helénica a la misma absoluta distancia. Su posición geográfica era equivalente y no se habrían desviado las grandes rutas del comercio. Sus propensiones espirituales eran también equivalentes: las mismas ideas habrían peregrinado por los mismos caminos mentales. En el fondo de nuestras entrañas mediterráneas podíamos sustituir a Scipión por Aníbal sin que nosotros mismos notásemos la suplantación.

Nada hay de extraño, pues, si aparecen semejanzas entre las instituciones de los pueblos norteafricanos y los sudeuropeos.

Estas costas son hijas del mar, le pertenecen y viven de espaldas al interior. La unidad del mar funda la identidad de las costas fronteras.

La escisión que ha querido hacerse del mundo mediterráneo, atribuyendo distintos valores a la ribera del Norte y a la del Sur, es un error de perspectiva histórica. Las ideas Europa y África, como dos enormes centros de atracción conceptual, han

reabsorbido las costas respectivas en el pensamiento de los historiadores. No se advirtió que cuando la cultura mediterránea era una realidad, ni Europa ni África existían. Europa comienza cuando los germanos entran plenamente en el organismo unitario del mundo histórico África nace entonces como la no Europa, como το έτερον de Europa Germanizadas Italia, Francia y España, la cultura mediterránea deja de ser una realidad pura y queda reducida a un más o menos de germanismo.

Las rutas comerciales van desviándose del mar interior y transmigran lentamente hacia la tierra firme de Europa: los pensamientos nacidos en Grecia toman la vuelta de Germania. Después de un largo sueño, las ideas platónicas despiertan bajo los cráneos de Galileo, Descartes, Leibniz y Kant, germanos. El dios de Esquilo, más ético que metafísico repercute toscamente, fuertemente, en Lutero; la pura democracia ática en Rousseau, y las musas del Partenón intactas durante siglos, se entregan un buen día a Donatello y Miguel Ángel, mozos florentinos de germánica prosapia.

7

LO QUE DIJO A GOETHE UN CAPITÁN

Cuando se habla de una cultura específica, no podemos menos de pensar en el sujeto que la ha producido, en la raza; no hay duda que la diversidad de genios culturales arguye a la postre una diferencia fisiológica de que aquélla en una u otra forma proviene. Pero convendría hacer constar que, aunque lo uno lleve a lo otro, son, en rigor, dos cuestiones muy distintas la de establecer tipos específicos de productos históricos —tipos de ciencia, artes, costumbres, etc.—, y la de buscar, una vez hecho esto, para cada uno de ellos el esquema anatómico, o, en general, biológico que le corresponde.

Hoy nos faltan por completo los medios para fijar relaciones de causa a efecto entre las razas como constituciones orgánicas, y las razas como maneras de ser históricas, como tendencias intelectuales, emotivas, artísticas, jurídicas, etc. Tenemos que contentarnos, y no es poco, con la operación meramente descriptiva de clasificar los hechos o productos históricos según el estilo o nota general que en ellos encontramos manifiesto.

La expresión, «cultura mediterránea» deja, pues, por completo intacto el problema del parentesco étnico entre los hombres que vivieron y viven en las playas del mar interior. Sea cualquiera su afinidad, es un hecho que las obras de espíritu entre ellos suscitadas tienen unos ciertos caracteres diferenciales respecto a las griegas y germánicas. Sería una labor sumamente útil ensayar una reconstrucción de los rasgos primarios, de las modulaciones elementales que integran la cultura mediterránea. Al realizarla convendría no mezclar con aquellos lo que la inundación germánica haya dejado en los pueblos que sólo durante unos siglos fueron puramente mediterráneos.

Quede tal investigación para algún filólogo, capaz de sensibilidad altamente científica: al presente yo no he de referirme sino a esta nota tópicamente admitida como aneja al llamado latinismo, ahora rebajado a mediterranismo: la claridad.

No hay —según el bosque me ha dicho en sus rumores— una claridad absoluta; cada plano u orbe de realidades tiene su claridad patrimonial. Antes de reconocer en la claridad un privilegio adscrito al Mediterráneo, sería oportuno preguntarse si la producción mediterránea es ilimitada: quiero decir, si hemos dejado caer sobre toda suerte de cosas, las gentes meridionales, esa nuestra doméstica iluminación.

La respuesta es obvia: la cultura mediterránea no puede oponer a la ciencia germánica —filosofía, mecánica, biología— productos propios. Mientras fue pura —es decir, desde Alejandro a la invasión bárbara—, la cosa no ofrece duda. Después, ¿con qué seguridad podemos hablar de latinos o mediterráneos? Italia, Francia, España, están anegadas de sangre germánica. Somos razas esencialmente impuras; por nuestras venas fluye una trágica contradicción fisiológica. Houston Chamberlain ha podido hablar de las razas caos.

Pero dejando a un lado, según es debido, todo este vago problema étnico, y admitiendo la producción ideológica llevada a cabo en nuestras tierras desde la Edad Media hasta hoy como relativamente mediterránea, encontramos sólo dos cimas ideológicas capaces de emular las magníficas cumbres de Germania: el pensamiento renacentista italiano y Descartes. Pues bien: dado que uno y otro fenómenos históricos no pertenezcan en lo esencial, como yo creo, al capital germánico, hemos de reconocer en ellos todas las virtudes, salvo la claridad. Leibniz o Kant o Hegel son difíciles, pero son claros como una mañana de primavera; Giordano Bruno y Descartes tal vez no sean del mismo modo difíciles, pero, en cambio, son confusos.

Si de estas alturas descendemos por las laderas de la ideología mediterránea, llegamos a descubrir que es característico de nuestros pensadores *latinos* una gentileza aparente, bajo la cual yacen, cuando no grotescas combinaciones de conceptos, una radical imprecisión, un defecto de elegancia mental, esa torpeza de movimientos que padece el organismo cuando se mueve en un elemento que no le es afín.

Una figura muy representativa del intelecto mediterráneo es Juan Bautista Vico: no puede negársele genio ideológico; pero quien haya entrado por su obra, aprende de

cerca lo que es un caos.

En el pensar, pues, no ha de buscarse la claridad latina, como no se llame claridad a esa vulgar prolijidad del estilo francés, a ese arte del *développement* que se enseña en los liceos.

Cuando Goethe bajó a Italia hizo algunas etapas del viaje en compañía de un capitán italiano. «Este capitán —dice Goethe— es un verdadero representante de muchos compatriotas suyos. He aquí un rasgo que le caracteriza muy peculiarmente. Como yo a menudo permaneciera silencioso y meditabundo, me dijo una vez: “Che pensai Non deve mai pensar l’uomo, pensando s’invecchial Non deve fermarsi Puomo in una sola cosa perché allora divien matto: *bisogna aver mille cose, una confusione nella testa*[33]”».

8

LA PANTERA O DEL SENSUALISMO

Hay, por el contrario, en el dominio de las artes plásticas un rasgo que sí parece genuino de nuestra cultura. «El arte griego se encuentra en Roma —dice Wickhoff— frente a un arte común latino, basado en la tradición etrusca». El arte griego, que busca lo típico y esencial bajo las apariencias concretas, no puede afirmar su ideal conato frente a la voluntad de imitación ilusionista que halla desde tiempo inmemorial dominando en Roma[34].

Pocas noticias podían de la suerte que ésta sernos una revelación. La inspiración griega, no obstante su suficiencia estética y su autoridad, se quiebra al llegar a Italia contra un instinto artístico de aspiración opuesta. Y es éste tan fuerte e inequívoco, que no es necesario esperar para que se inyecte en la plástica helénica a que nazcan escultores autóctonos; el que hace el encargo ejerce de tal modo una espiritual presión sobre los artistas de Grecia arribados a Roma, que en las propias manos de éstos se desvía el cincel, y en lugar de lo ideal latente, va a fijar sobre el haz marmóreo lo concreto, lo aparente, lo individual.

Aquí tenemos desde luego iniciado lo que después va a llamarse impropiamente realismo y que, en rigor, conviene denominar impresionismo. Durante veinte siglos los pueblos del Mediterráneo enrolan sus artistas bajo esa bandera del arte

impresionista: con exclusivismo unas veces, tácita y parcialmente otras, triunfa siempre la voluntad de buscar lo sensible como tal. Para el griego lo que vemos está gobernado y corregido por lo que pensamos y tiene sólo valor cuando asciende a símbolo de lo ideal. Para nosotros, esta ascensión es más bien un descender: lo sensual rompe sus cadenas de esclavo de la idea y se declara independiente. El Mediterráneo es una ardiente y perpetua justificación de la sensualidad, de la apariencia, de las superficies, de las impresiones fugaces que dejan las cosas sobre nuestros nervios conmovidos.

La misma distancia que hallamos entre el pensador mediterráneo y un pensador germánico volvemos a encontrarla si comparamos una retina mediterránea con una retina germánica. Pero esta vez la comparación decide en favor nuestro. Los mediterráneos que no pensamos claro, vemos claro. Si desmontamos el complicado andamiaje conceptual, de alegoría filosófica y teológica que forma la arquitectura de la *Divina Comedia*, nos quedan entre las manos fulgurando como piedras preciosas unas breves imágenes, a veces aprisionadas en el angosto cuerpo de un endecasílabo, por las cuales renunciaríamos al resto del poema. Son simples visiones sin trascendencia donde el poeta ha retenido la naturaleza fugitiva de un color, de un paisaje, de una hora matinal. En Cervantes esta potencia de visualidad es literalmente incomparable: llega a tal punto que no necesita proponerse la descripción de una cosa para que entre los giros de la narración se deslicen sus propios puros colores, su sonido, su integra corporeidad. Con razón exclamaba Flaubert aludiendo al «Quijote»: *Comme on voit ces routes d'Espagne qui ne sont nulle part décrites*[35]*!*.

Si de una página de Cervantes nos trasladamos a una de Goethe —antes e independientemente de que comparemos el valor de los mundos creados por ambos poetas—, percibimos una radical diferencia: el mundo de Goethe no se presenta de una manera inmediata ante nosotros. Cosas y personas flotan en una definitiva lejanía, son como el recuerdo o el ensueño de sí mismas.

Cuando una cosa tiene todo lo que necesita para ser lo que es, aún le falta un don decisivo: la apariencia, la actualidad. La frase famosa en que Kant combate la metafísica de Descartes —«treinta *thaler* posibles no son menos que treinta *thaler* reales»— podrá ser filosóficamente exacta, pero contiene de todas suertes una ingenua confesión de los limites propios al germanismo. Para un mediterráneo no es lo más importante la esencia de una cosa, sino su presencia, su actualidad: a las cosas preferimos la sensación viva de las cosas.

Los latinos han llamado a esto realismo. Como «realismo» es ya un concepto latino y no una visión latina, es un término exento de claridad. ¿De qué cosas —*res*— habla ese realismo? Mientras no distingamos entre las cosas y la apariencia de las cosas, lo más genuino del arte meridional se escapará a nuestra comprensión.

También Goethe busca las cosas: como él mismo dice: «El órgano con que yo he comprendido el mundo es el ojo[36]», y Emerson agrega: *Goethe sees at every pore*.

Tal vez dentro de la limitación germánica puede valer Goethe como un visual,

como un temperamento para quien lo aparente existe. Pero puesto en confrontación con nuestros artistas del Sur ese ver goethiano es más bien un pensar con los ojos.

Nos oculos eruditos habemus[37]: lo que en el ver pertenece a la pura impresión es incomparablemente más enérgico en el mediterráneo. Por eso suele contentarse con ello: el placer de la visión, de recorrer, de palpar con la pupila la piel de las cosas, es el carácter diferencial de nuestro arte. No se le llame realismo porque no consiste en la acentuación de la *res*, de las cosas, sino de la apariencia de las cosas. Mejor fuera denominarlo aparentismo ilusionismo, impresionismo.

Realistas fueron los griegos —pero realistas de las cosas recordadas—. La reminiscencia, al alejar los objetos, los purifica e idealiza, quitándoles sobre todo esa nota de aspereza que aun lo más dulce y blando posee cuando obra actualmente sobre nuestros sentidos. Y el arte que se inicia en Roma —y que podía haber partido de Cartago, de Marsella o de Málaga—, el arte mediterráneo busca precisamente esa áspera fiereza de lo presente como tal.

Un día del siglo I, a. de J. C, corrió por Roma la noticia de que Pasiteles, el gran escultor según nuestro gusto, había sido devorado por una pantera que le servía de modelo. Fue el primer mártir. ¿Qué se cree? La claridad mediterránea tiene sus mártires específicos. En el santoral de nuestra cultura podemos inscribir, desde luego, este nombre: Pasiteles, mártir del sensualismo.

Porque así debiéramos, en definitiva, llamar la clara aptitud adscrita a nuestro mar interior, sensualismo. Somos meros soportes de los órganos de los sentidos: vemos, oímos, olemos, palpamos, gustamos, sentimos el placer y el dolor orgánicos… Con cierto orgullo repetimos la expresión de Gautier: «el mundo exterior existe para nosotros».

¡El mundo exterior! Pero ¿es que los mundos insensibles —las tierras profundas — no son también exteriores al sujeto? Sin duda alguna: son exteriores y aun en grado eminente. La única diferencia está en que la «realidad» —la fiera, la pantera— cae sobre nosotros de una manera violenta, penetrándonos por las brechas de los sentidos mientras la idealidad sólo se entrega a nuestro esfuerzo. Y andamos en peligro de que esa invasión de lo externo nos desaloje de nosotros mismos, vacíe nuestra intimidad, y exentos de ella quedemos transformados en postigos de camino real por donde va y viene el tropel de las cosas.

El predominio de los sentidos arguye de ordinario falta de potencias interiores. ¿Qué es meditar comparado al ver? Apenas herida la retina por la saeta forastera, acude allí nuestra íntima, personal energía, y detiene la irrupción. La impresión es filiada, sometida a civilidad, *pensada* —y de este modo entra a cooperar en el edificio de nuestra personalidad.

9

LAS COSAS Y SU SENTIDO

Toda esta famosa pendencia entre las nieblas germánicas y la claridad latina viene a aquietarse con el reconocimiento de dos castas de hombres: los meditadores y los sensuales. Para éstos es el mundo una reverberante superficie: su reino es el haz esplendoroso del universo —*facies totius mundi,* que Spinoza decía. Aquéllos, por el contrario, viven en la dimensión de profundidad.

Como para el sensual el órgano es la retina, el paladar, las pulpas de los dedos, etc., el meditador posee el órgano del concepto. El concepto es el órgano normal de la profundidad.

Antes me he fijado principalmente en la profundidad temporal —que es el pasado —, y en la espacial —que es la lejanía—. Pero ambas no son más que dos ejemplos, dos casos particulares de profundidad. ¿En qué consiste ésta, tomada *in genere*? En forma de alusión queda ya indicado cuando oponía el mundo patente de las puras impresiones a los mundos latentes constituidos por estructuras de impresiones. Una estructura es una cosa de segundo grado, quiero decir, un conjunto de cosas o simples elementos materiales, más un orden en que esos elementos se hallan dispuestos. Es evidente que la realidad de ese orden tiene un valor, una significación distintos de la realidad que poseen sus elementos. Este fresno es verde y está a mi derecha: el ser verde y el estar a mi derecha son cualidades que él posee, pero su posesión no significa lo mismo con respecto a la una y a la otra. Cuando el sol caiga por detrás de estos cerros, yo tomaré una de estas confusas sendas abiertas como surcos ideales en la alta grama. Cortaré al paso unas menudas flores amarillas que aquí crecen lo mismo que en los cuadros primitivos, y moviendo mis pasos hacia el Monasterio, dejaré el bosque solitario, mientras allá en su fondo vierte el cuco sobre el paisaje su impertinencia vespertina. Entonces este fresno seguirá siendo verde, pero habrá quedado desposeído de la otra cualidad, no estará ya a mi derecha. Los colores son cualidades materiales; derecha e izquierda, cualidades relativas que sólo poseen las cosas en relación unas con otras. Pues bien, las cosas trabadas en una relación forman una estructura.

¿Cuán poca cosa sería una cosa si fuera sólo lo que es en el aislamiento? ¡Qué pobre, qué yerma, qué borrosa! Diríase que hay en cada una cierta secreta potencialidad de ser muchas más, la cual se liberta y expansiona cuando otra u otras entran en relación con ella. Diríase que cada cosa es fecundada por las demás; diríase que se desean como machos y hembras; diríase que se aman y aspiran a maridarse, a juntarse en sociedades, en organismos, en edificios, en mundos. Eso que llamamos «Naturaleza» no es sino la máxima estructura en que todos los elementos materiales

han entrado. Y es obra de amor naturaleza, porque significa generación, engendro de las unas cosas en las otras, nacer la una de la otra donde estaba premeditada, preformada, virtualmente inclusa.

Cuando abrimos los ojos —se habrá observado— hay un primer instante en que los objetos penetran convulsos dentro del campo visual. Parece que se ensanchan, se estiran, se descoyuntan como si fueran de una corporeidad gaseosa a quien una ráfaga de viento atormenta. Mas poco a poco entra el orden. Primero se aquietan y fijan las cosas que caen en el centro de la visión, luego las que ocupan los bordes. Este aquietamiento y fijeza de los contornos procede de nuestra atención que las ha ordenado, es decir, que ha tendido entre ellas una red de relaciones. Una cosa no se puede fijar y confinar más que con otras. Si seguimos atendiendo a un objeto éste se irá fijando más porque iremos hallando en él más reflejos y conexiones de las cosas circundantes. El ideal sería hacer de cada cosa centro del universo.

Y esto es la profundidad de algo: lo que hay en ello de reflejo de lo demás, de alusión a lo demás. El reflejo es la forma más sensible de existencia virtual de una cosa en otra. El «sentido» de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás, es su dimensión de profundidad. No, no me basta con tener la materialidad de una cosa, necesito, además, conocer el «sentido» que tiene, es decir, la sombra mística que sobre ella vierte el resto del universo.

Preguntémonos por el sentido de las cosas, o lo que es lo mismo, hagamos de cada una el centro virtual del mundo.

Pero ¿no es esto lo que hace el amor? Decir de un objeto que lo amamos y decir que es para nosotros centro del universo, lugar donde se anudan los hilos todos cuya trama es nuestra vida, nuestro mundo, ¿no son expresiones equivalentes? ¡Ah! Sin duda, sin duda. La doctrina es vieja y venerable: Platón ve en el «eros» un ímpetu que lleva a enlazar las cosas entre sí; es —dice— una fuerza unitiva y es la pasión de la síntesis. Por esto, en su opinión, la filosofía, que busca el sentido de las cosas, va inducida por el «eros». La meditación es ejercicio erótico. El concepto, rito amoroso.

Un poco extraña parece, acaso, la aproximación de la sensibilidad filosófica a esta inquietud muscular y este súbito hervor de la sangre que experimentamos cuando una moza valiente pasa a nuestra vera hiriendo el suelo con sus tacones. Extraña y equívoca y peligrosa, tanto para la filosofía como para nuestro trato con la mujer. Pero, acaso, lleva razón Nietzsche cuando nos envía su grito: «¡Vivid en peligro!»

Dejemos la cuestión para otra coyuntura[38]. Ahora nos interesa notar que si la impresión de una cosa nos da su materia, su carne, el concepto contiene todo aquello que esa cosa es en relación con las demás, todo ese superior tesoro con que queda enriquecido un objeto cuando entra a formar parte dé una estructura.

Lo que hay entre las cosas es el contenido del concepto. Ahora bien, entre las cosas hay, por lo pronto, sus límites.

¿Nos hemos preguntado alguna vez dónde están los límites del objeto? ¿Están en él mismo? Evidentemente, no. Si no existiera más que un objeto aislado y señero,

sería ilimitado. Un objeto acaba donde otro empieza. ¿Ocurrirá, entonces, que el límite de una cosa está en la otra? Tampoco, porque esta otra necesita, a su vez, ser limitada por la primera. ¿Dónde, pues?

Hegel escribe que donde está el límite de una cosa no está esta cosa. Según esto, los límites son como nuevas cosas virtuales que se interpolan e interyectan entre las materiales, naturalezas esquemáticas cuya misión consiste en marcar los confines de los seres, aproximarlos para que convivan y a la vez distanciarlos para que no se confundan y aniquilen. Esto es el concepto: no más, pero tampoco menos. Merced a él las cosas se respetan mutuamente y pueden venir a unión sin invadirse las unas a las otras.

10

EL CONCEPTO

Conviene a todo el que ame honrada, profundamente la futura España, suma claridad en este asunto de la misión que atañe al concepto. A primera vista, es cierto, parece tal cuestión demasiado académica para hacer de ella un menester nacional. Mas sin renunciar a la primera vista de una cuestión, ¿por qué no hemos de aspirar a una segunda y a una tercera vista?

Sería, pues, oportuno que nos preguntásemos: cuando además de estar viendo algo, tenemos su concepto, ¿qué nos proporciona éste sobre aquella visión? Cuando sobre el sentir el bosque en torno nuestro como un misterioso abrazo, tenemos el concepto del bosque, ¿qué salimos ganando? Por lo pronto, se nos presenta el concepto como una repetición o reproducción de la cosa misma, vaciada en una materia espectral. Pensamos en lo que los egipcios llamaban el *doble* de cada ser, umbrátil duplicación del organismo. Comparado con la cosa misma, el concepto no es más que un espectro o menos aún que un espectro.

Por consiguiente, a nadie que esté en su juicio le puede ocurrir cambiar su fortuna en cosas por una fortuna en espectros. El concepto no puede ser como una nueva cosa sutil destinada a suplantar las cosas materiales. La misión del concepto no estriba, pues, en desalojar la intuición, la impresión real. La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida.

Esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre la razón y la vida es ya sospechosa. ¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar!

Avancemos un poco más. Lo que da al concepto ese carácter espectral en su contenido esquemático. De la cosa retiene el concepto meramente el esquema. Ahora bien; en un esquema poseemos sólo los límites de la cosa, la caja lineal donde la materia, la substancia real de la cosa queda inscrita. Y estos límites, según se ha indicado, no significan más que la relación en que un objeto se halla respecto de los demás. Si de un mosaico arrancamos uno de sus trozos, nos queda el perfil de éste en forma de hueco, limitado por los trozos confinantes. Del mismo modo el concepto expresa el lugar ideal, el ideal hueco que corresponde a cada cosa dentro del sistema de las realidades. Sin el concepto, no sabríamos bien dónde empieza ni dónde acaba una cosa; es decir, las cosas como impresiones son fugaces, huideras, se nos van de entre las manos, no las poseemos. Al atar el concepto unas con otras, las fija y nos las entrega prisioneras. Platón dice que las impresiones se nos escapan si no las ligamos con la razón, como, según la leyenda, las estatuas de Demetrios huían nocturnamente de los jardines si no se las ataba.

Jamás nos dará el concepto lo que nos da la impresión, a saber: la carne de las cosas. Pero esto no obedece a una insuficiencia del concepto, sino a que el concepto no pretende tal oficio. Jamás nos dará la impresión lo que nos da el concepto, a saber: la forma, el sentido físico y moral de las cosas.

De suerte que, si devolvemos a la palabra percepción su valor etimológico —donde se alude a coger, apresar— el concepto será el verdadero instrumento u órgano de la percepción y apresamiento de las cosas.

Agota, pues, su misión y su esencia, con ser no una nueva cosa, sino un órgano o aparato *para* la posesión de las cosas.

Muy lejos nos sentimos hoy del dogma hegeliano, que hace del pensamiento substancia última de toda realidad. Es demasiado ancho el mundo y demasiado rico para que asuma el pensamiento la responsabilidad de cuanto en él ocurre. Pero al destronar la razón, cuidemos de ponerla en su lugar. No todo es pensamiento, pero sin él no poseemos nada con plenitud[39].

Esta es la adehala que sobre la impresión nos ofrece el concepto; cada concepto es literalmente un órgano con que captamos las cosas. Sólo la visión mediante el concepto es una visión completa; la sensación nos da únicamente la materia difusa y plasmable de cada objeto; nos da la impresión de las cosas, no las cosas.

11

CULTURA. —SEGURIDAD

Sólo cuando algo ha sido pensado, cae debajo de nuestro poder. Y sólo cuando están sometidas las cosas elementales, podemos adelantarnos hacia las más complejas.

Toda progresión de dominio y aumento de territorios morales supone la tranquila, definitiva posesión de otros donde nos apoyemos. Si nada es seguro bajo nuestras plantas, fracasarán todas las conquistas superiores.

Por esto una cultura impresionista está condenada a no ser una cultura progresiva. Vivirá de modo discontinuo, podrá ofrecer grandes figuras y obras aisladas a lo largo del tiempo, pero todas retenidas en el mismo plano. Cada genial impresionista vuelve a tomar el mundo de la nada, no allí donde otro genial antecesor lo dejó.

¿No es ésta la historia de la cultura española? Todo genio español ha vuelto a partir del caos, como si nada hubiera sido antes. Es innegable que a esto se debe el carácter bronco, originario, áspero de nuestros grandes artistas y hombres de acción. Sería incomprensivo desdeñar esta virtud: sería necio, tan necio como creer que con esa virtud basta, que esa virtud es toda la virtud.

Nuestros grandes hombres se caracterizan por una psicología de adanes. Goya es Adán —un primer hombre.

El espíritu de sus cuadros —cambiando la indumentaria y lo más externo de la técnica, que resume las mayores delicadezas del siglo XVIII anglofrancés— sería transferible al siglo X después de Jesucristo, y aún al siglo X antes de Jesucristo. Encerrado en la cueva de Altamira, Goya hubiera sido el pintor de los *uros* o toros salvajes. Hombre sin edad, ni historia, Goya representa —como acaso España— una forma paradójica de la cultura: la cultura salvaje, la cultura sin ayer, sin progresión, sin seguridad; la cultura en perpetua lucha con lo elemental, disputando todos los días la posesión del terreno que ocupan sus plantas. En suma, cultura fronteriza.

No se dé a estas palabras ningún sentido estimativo. Yo no pretendo decir ahora que la cultura española valga menos ni más que otra. No se trata de avalorar, sino de comprender lo español. Desertemos de la vana ocupación ditirámbica con que los eruditos han tratado los hechos españoles. Ensayemos fórmulas de comprensión e inteligencia; no sentenciemos, no tasemos. Sólo así podrá llegar un día en que sea fecunda la afirmación de españolismo.

El caso Goya ilumina perfectamente lo que ahora intento decir. Nuestra emoción —me refiero a la emoción de quien sea capaz de emociones sinceras y hondas— es acaso fuerte y punzante ante sus lienzos, pero no es segura. Un día nos arrebata en su frenético dinamismo, y otro día nos irrita con su caprichosidad y falta de sentido. Es

siempre problemático lo que vierte el atroz aragonés en nuestros corazones.

Pudiera ocurrir que esta indocilidad fuera el síntoma de todo lo definitivamente grande. Pudiera ocurrir todo lo contrario. Pero es un hecho que los productos mejores de nuestra cultura contienen un equívoco, una peculiar inseguridad.

En cambio, la preocupación que, como un nuevo temblor, comienza a levantarse en los pechos de Grecia para extenderse luego sobre las gentes del continente eúropeo, es la preocupación por la seguridad, la firmeza —τό ασφαλές[40]—. Cultura —meditan, prueban, cantan, predican, sueñan los hombres de ojos negros en Jonia, en Ática, en Sicilia, en la magna Grecia— es lo firme frente a lo vacilante, es lo fijo frente a lo huidero, es lo claro frente a lo oscuro. Cultura no es la vida toda, sino sólo el momento de seguridad, de firmeza, de claridad. E inventan el concepto como instrumento, no para sustituir la espontaneidad vital, sino para asegurarla.

12

LA LUZ COMO IMPERATIVO

Una vez reducida a su punto la misión del concepto, una vez manifiesto que no podrá nunca darnos la carne del universo, no corro el riesgo de parecer demasiado intelectualista si cerceno levemente lo dicho más arriba sobre las varias suertes de claridad. Hay ciertamente una peculiar manera de ser claras las superficies y otra de ser claro lo profundo. Hay claridad de impresión y claridad de meditación.

Sin embargo, ya que se nos presenta la cuestión en tono de polémica, ya que con la supuesta claridad latina se quiere negar la claridad germánica, no puedo menos de confesar todo mi pensamiento.

Mi pensamiento —¡y no sólo mi pensamiento!— tiende a recoger en una fuerte integración toda la herencia familiar. Mi alma es oriunda de padres conocidos: yo no soy sólo mediterráneo. No estoy dispuesto a confinarme en el rincón ibero de mí mismo. Necesito toda la herencia para que mi corazón no se sienta miserable. Toda la herencia y no sólo el haz de áureos reflejos que vierte el sol sobre la larga turquesa marina. Vuelcan mis pupilas dentro de mi alma las visiones luminosas; pero del fondo de ellas se levantan a la vez enérgicas meditaciones. ¿Quién ha puesto en mi pecho estas reminiscencias sonoras, donde —como en un caracol los alientos

oceánicos— perviven las voces íntimas que da el viento en los senos de las selvas germánicas? ¿Por qué el español se obstina en vivir anacrónicamente consigo mismo? ¿Por qué se olvida de su herencia germánica? Sin ella —no hay duda— padecería un destino equívoco. Detrás de las facciones mediterráneas parece esconderse el gesto asiático o africano, y en éste —en los ojos, en los labios asiáticos o africanos— yace como sólo adormecida la bestia infrahumana, presta a invadir la entera fisonomía.

Y hay en mí una substancial, cósmica aspiración a levantarme de la fiera como de un lecho sangriento.

No me obliguéis a ser sólo español, si español sólo significa para vosotros hombre de la costa reverberante. No metáis en mis entrañas guerras civiles; no azucéis al ibero que va en mí con sus ásperas, hirsutas pasiones contra el blondo germano, meditativo y sentimental, que alienta en la zona crepuscular de mi alma. Yo aspiro a poner paz entre mis hombres interiores y los empujo hacia una colaboración.

Para esto es necesario una jerarquía. Y entre las dos claridades es menester que hagamos la una eminente.

Claridad significa tranquila posesión espiritual, dominio suficiente de nuestra conciencia sobre las imágenes, un no padecer inquietud ante la amenaza de que el objeto apresado nos huya.

Pues bien; esta claridad nos es dada por el concepto. Esta claridad, esta seguridad, esta plenitud de posesión trascienden a nosotros de las obras continentales y suelen faltar en el arte, en la ciencia, en la política española. Toda labor de cultura es una interpretación —esclarecimiento, explicación o exégesis— de la vida. La vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino donde Dios da sus voces. La cultura —arte o ciencia o política— es el comentario, es aquel modo de la vida en que, refractándose ésta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación. Por esto no puede nunca la obra de cultura conservar el carácter problemático anejo a todo lo simplemente vital. Para dominar el indócil torrente de la vida medita el sabio, tiembla el poeta y levanta la barbacana de su voluntad el héroe político. ¡Bueno fuera que el producto de todas estas solicitudes no llevara a más que a duplicar el problema del universo! No, no; el hombre tiene una misión de claridad sobre la tierra. Esta misión no le ha sido revelada por un Dios ni le es impuesta desde fuera por nadie ni por nada. La lleva dentro de sí, es la raíz misma de su constitución. Dentro de su pecho se levanta perpetuamente una inmensa ambición de claridad —como Goethe, haciéndose un lugar en la hilera de las altas cimas humanas, cantaba:

me declaro del linaje de esos
ıe de lo oscuro hacia lo claro aspiran.

Y a la hora de morir, en la plenitud de un día, cara a la primavera inminente, lanza en un clamor postrero un último deseo, la última saeta del viejo arquero ejemplar:

Claridad no es vida, pero es la plenitud de la vida.

¿Cómo conquistarla sin el auxilio del concepto? Claridad dentro de la vida, luz derramaba sobre las cosas es el concepto. Nada más. Nada menos.

Cada nuevo concepto es un nuevo órgano que se abre en nosotros sobre una porción del mundo, tácita antes e invisible. El que os da una idea os aumenta la vida y dilata la realidad en tomo vuestro. Literalmente exacta es la opinión platónica de que no miramos con los ojos, sino al través o por medio de los ojos; miramos con los conceptos[41]. *Idea* en Platón quería decir punto de vista.

Frente a lo problemático de la vida, la cultura —en la medida en que es viva y auténtica— representa el tesoro de los principios. Podremos disputar sobre cuáles sean los principios suficientes para resolver aquel problema; pero sean cualesquiera, tendrán que ser principios. Y para poder ser algo principio, tiene que comenzar por no ser a su vez problema. Esta es la dificultad con que tropieza la religión y que la ha mantenido siempre en polémica con otras formas de la humana cultura, sobre todo con la razón. El espíritu religioso refiere el misterio que es la vida a misterios todavía más intensos y peraltados. Al fin y al cabo, la vida se nos presenta como un problema acaso soluble o, cuando menos, no *a limine* insoluble.

13

INTEGRACIÓN

La obra de arte no tiene menos que las restantes formas del espíritu esta misión esclarecedora, si se quiere *luciferina*. Un estilo artístico que no contenga la clave de la interpretación de sí mismo, que consista en una mera reacción de una parte de la vida —el corazón individual— al resto de ella producirá sólo valores equívocos. Hay en los grandes estilos como un ambienté estelar o de alta sierra en que la vida se refracta vencida y superada, transida de claridad. El artista no se ha limitado a dar versos como flores en marzo el almendro: se ha levantado sobre sí mismo, sobre su espontaneidad vital; se ha cernido en majestuosos giros aguileños sobre su propio

corazón y la existencia en derredor. Al través de sus ritmos, de sus armonías de color y de línea, de sus percepciones y sus sentimientos, descubrimos en él un fuerte poder de reflexión, de meditación. Bajo las formas más diversas, todo grande estilo encierra un fulgor de mediodía y es serenidad vertida sobre las borrascas.

Esto ha solido faltar en nuestras producciones castizas. Nos encontramos ante ellas como ante la vida. ¡He ahí su grande virtud! —se dice—. ¡He ahí su grave defecto! —respondo yo—. Para vida, para espontaneidad, para dolores y tinieblas me bastan con los míos, con los que ruedan por mis venas; me basto yo con mi carne y mis huesos y la gota de fuego sin llama de mi conciencia puesta sobre mi carne y sobre mis huesos. Ahora necesito claridad, necesito sobre mi vida un amanecer. Y estas obras castizas son meramente una ampliación de mi carne y de mis huesos y un horrible incendio que repite el de mi ánimo. Son como yo, y yo voy buscando algo que sea más que yo —más seguro que yo.

Representamos en el mapa moral de Europa él extremo predominio de la impresión. El concepto no ha sido nunca nuestro elemento. No hay duda que seríamos Ínfleles a nuestro destino si abandonáramos la enérgica afirmación de impresionismo yacente en nuestro pasado. Yo no propongo ningún abandono, sino todo lo contrario: una integración.

Tradición castiza no puede significar, en su mejor sentido, otra cosa que lugar de apoyo para las vacilaciones individuales —una tierra firme para el espíritu—. Esto es lo que no podrá nunca ser nuestra cultura si no afirma y organiza su sensualismo en el cultivo de la meditación.

El caso del *Quijote* es, en éste como en todo orden, verdaderamente representativo. ¿Habrá un libro más profundo que esta humilde novela de aire burlesco? Y, sin embargo, ¿qué es el *Quijote*? ¿Sabemos bien lo que de la vida aspira a sugerirnos? Las breves iluminaciones que sobre él han caído proceden de almas extranjeras: Schelling, Heine, Turgeniev… Claridades momentáneas e insuficientes. Para esos hombres era el *Quijote* una divina curiosidad: no era, como para nosotros, el problema de su destino.

Seamos sinceros: el *Quijote* es un equívoco. Todos los ditirambos de la elocuencia nacional no han servido de nada. Todas las rebuscas eruditas en torno a la vida de Cervantes no han aclarado ni un rincón del colosal equívoco. ¿Se burla Cervantes? ¿Y de qué se burla? Lejos, sola en la abierta llanada rnanchega la larga figura de Don Quijote se encorva como un signo de interrogación: y es como un guardián del secreto español, del equívoco de la cultura española. ¿De qué se burlaba aquel pobre alcabalero desde el fondo de una cárcel? ¿Y qué cosa es burlarse? ¿Es burla forzosamente una negación?

No existe libro alguno cuyo poder de alusiones simbólicas al sentido universal de la vida sea tan grande, y, sin embargo, no existe libro alguno en que hallemos menos anticipaciones, menos indicios para su propia interpretación. Por esto, confrontado con Cervantes, parece Shakespeare un ideólogo. Nunca falta en Shakespeare como un

contrapunto reflexivo, una sutil línea de conceptos en que la comprensión se apoya.

Unas palabras de Hebbel, el gran dramaturgo alemán del pasado siglo, aclaran lo que intento ahora expresar: «Me he solido dar siempre cuenta en mis trabajos —dice — de un cierto fondo de ideas: se me ha acusado de que partiendo de él formaba yo mis obras; pero esto no es exacto. Ese fondo de ideas ha de entenderse como una cadena de montañas que cerrara el paisaje». Algo así creo yo que hay en Shakespeare: una línea de conceptos puestos en el último plano de la inspiración como pauta delicadísima donde nuestros ojos se orientan mientras atravesamos su fantástica selva de poesía. Más o menos, Shakespeare se explica siempre a sí mismo.

¿Ocurre esto en Cervantes? ¿No es, acaso, lo que se quiere indicar cuando se le llama realista, su retención dentro de las puras impresiones y su apartamiento de toda fórmula general e ideológica? ¿No es, tal vez, esto el don supremo de Cervantes?

Es, por lo menos, dudoso que haya otros libros españoles verdaderamente profundos. Razón de más para que concentremos en el *Quijote* la magna pregunta: Dios mío, ¿qué es España? En la anchura del orbe, en medio de las razas innumerables, perdida en el ayer ilimitado y el mañana sin fin, bajo la frialdad inmensa y cósmica del parpadeo astral, ¿qué es esta España, este promontorio espiritual de Europa, esta como proa del alma continental?

¿Dónde está —decidme— una palabra clara, una sola palabra radiante que pueda satisfacer a un corazón honrado y a una mente delicada, una palabra que alumbre el destino de España?

{Desdichada la raza que no hace un alto en la encrucijada antes de proseguir su ruta, que no se hace un problema de su propia intimidad; que no siente la heroica necesidad de justificar su destino, de volcar claridades sobre su misión en la historial

El individuo no puede orientarse en el universo sino al través de su raza, porque va sumido en ella como la gota en la nube viajera.

14

PARÁBOLA

Cuenta Parry que en su viaje polar avanzó un día entero en dirección Norte, haciendo galopar valientemente los perros de su trineo. A la noche verificó las

observaciones para determinar la altura a que se hallaba, y, con gran sorpresa, notó que se encontraba mucho más al Sur que de mañana. Durante todo el día se había afanado hacia el Norte corriendo sobre un inmenso témpano al que una corriente oceánica arrastraba hacia el Sur.

15

LA CRÍTICA COMO PATRIOTISMO

Lo que hace problema a un problema es contener una contradicción real. Nada, en mi opinión, nos importa hoy tanto como aguzar nuestra sensibilidad para el problema de la cultura española, es decir, sentir a España como contradicción. Quien sea incapaz de esto, quien no perciba el equívoco subterráneo sobre que pisan nuestras plantas, nos servirá de muy poco.

Conviene que nuestra meditación penetre hasta la última capa de conciencia étnica, que someta a análisis sus últimos tejidos, que revise todos los supuestos nacionales sin aceptar supersticiosamente ninguno.

Dicen que toda la sangre puramente griega que queda hoy en el mundo cabría en un vaso de vino. ¿Cuán difícil no será encontrar una gota de pura sangre helénica? Pues bien, yo creo que es mucho más difícil encontrar ni hoy ni en otro tiempo verdaderos españoles. De ninguna especie existen acaso ejemplares menos numerosos.

Hay, es cierto, quienes piensan de otra suerte. Nace la discrepancia de que, usada tan a menudo, la palabra «español» corre el riesgo de no ser entendida en toda su dignidad. Olvidamos que es, en definitiva, cada raza un ensayo de una nueva manera de vivir, de una nueva sensibilidad. Cuando la raza consigue desenvolver plenamente sus energías peculiares, el orbe se enriquece de un modo incalculable: la nueva sensibilidad suscita nuevos usos e instituciones, nueva arquitectura y nueva poesía, nuevas ciencias y nuevas aspiraciones, nuevos sentimientos y nueva religión. Por el contrario, cuando una raza fracasa, toda esta posible novedad y aumento quedan irremediablemente nonatos, porque la sensibilidad que los crea es intransferible. Un pueblo es un estilo de vida, y como tal, consiste en cierta modulación simple y diferencial que va organizando la materia en torno[42]. Causas exteriores desvían a lo

mejor de su ideal trayectoria este movimiento de organización creadora en que se va desarrollando el estilo de un pueblo, y el resultado es el más monstruoso y lamentable que cabe imaginar. Cada paso de avance en ese proceso de desviación soterra y oprime más la intención original, la va envolviendo en una costra muerta de productos fracasados, torpes, insuficientes. Cada día es ese pueblo menos lo que tenía que haber sido.

Como éste es el caso de España, tiene que parecemos perverso un patriotismo sin perspectiva, sin jerarquías, que acepta como español cuanto ha tenido a bien producirse en nuestras tierras, confundiendo las más ineptas degeneraciones con lo que es a España esencial.

¿No es un cruel sarcasmo que luego de tres siglos y medio de descarriado vagar, se nos proponga seguir la tradición nacional? ¡La tradición! La realidad tradicional en España ha consistido precisamente en el aniquilamiento progresivo de la posibilidad España. No, no podemos seguir la tradición. Español significa para mí una altísima promesa que sólo en casos de extrema rareza ha sido cumplida. No, no podemos seguir la tradición; todo lo contrario: tenemos que ir contra la tradición, más allá de la tradición. De entre los escombros tradicionales, nos urge salvar la primaria substancia de la raza, el módulo hispánico, aquel simple temblor español ante el caos. Lo que suele llamarse España no es eso, sino justamente el fracaso de eso. En un grande, doloroso incendio habríamos de quemar la inerte apariencia tradicional, la España que ha sido, y luego, entre las cenizas bien cribadas, halláremos como una gema iridiscente la España que pudo ser.

Para ello será necesario que nos libertemos de la superstición del pasado, que no nos dejemos seducir por él como si España estuviese inscrita en su pretérito. Los marinos mediterráneos averiguaron que sólo un medio había para salvarse del canto mortal que hacen las sirenas, y era cantarlo del revés. Así, los que amen hoy las posibilidades españolas tienen que cantar a la inversa la leyenda de la historia de España, a fin de llegar a su través hasta aquella media docena de lugares donde la pobre víscera cordial de nuestra raza da sus puros e intensos latidos.

Una de estas experiencias esenciales es Cervantes, acaso la mayor. , He aquí una plenitud española. He aquí una palabra que en toda ocasión podemos blandir como si fuera una lanza. ¡Ah! Si supiéramos con evidencia en qué consiste el estilo de Cervantes, la manera cervantina de acercarse a las cosas, lo tendríamos todo logrado. Porque en estas cimas espirituales reina inquebrantable solidaridad y un estilo poético lleva consigo una filosofía y una moral, una ciencia y una política. Si algún día viniera alguien y nos descubriera el perfil del estilo de Cervantes, bastaría con que prolongáramos sus líneas sobre los demás problemas colectivos para que despertásemos a nueva vida. Entonces, si hay entre nosotros coraje y genio, cabría hacer con toda pureza el nuevo ensayo español.

Mas en tanto que ese alguien llega, contentémonos con vagas indicaciones, más fervorosas que exactas, procurando mantenernos a una distancia respetuosa de la

intimidad del gran novelista; no vaya a ser que por acercarnos demasiado digamos alguna cosa poco delicada o extravagante. Tal aconteció en mi entender al más famoso maestro de literatura española, cuando hace no muchos años pretendió resumir a Cervantes diciendo que su característica era… el buen sentido. Nada hay tan peligroso como tomarse estas confianzas con un semidiós —aunque éste sea un semidiós alcabalero.

Tales fueron los pensamientos suscitados por una tarde de primavera en el boscaje que ciñe el Monasterio del Escorial, nuestra gran piedra lírica. Ellos me llevaron a la resolución de escribir estos ensayos sobre; el *Quijote*.

El azul crespuscular había inundado todo el paisaje. Las voces de los pájaros yacían dormidas en sus menudas gargantas. Al alejarme de las aguas que corrían, entré en una zona de absoluto silencio. Y mi corazón salió entonces del fondo de las cosas, como un actor se adelanta en la escena para decir las últimas palabras dramáticas. Paf… paf… Comenzó el rítmico martilleo y por él se filtró en mi ánimo una emoción telúrica. En lo alto, un lucero latía al mismo compás, como si fuera un corazón sideral, hermano gemelo del mío, y como el mío, lleno de asombro y de ternura por lo maravilloso que es el mundo.

MEDITACIÓN PRIMERA

(BREVE TRATADO DE LA NOVELA)

VAMOS, primero, a pensar un poco sobre lo que parece más externo del *Quijote*. Se dice de él que es una novela; se añade, acaso con razón, que es la primera novela en el orden del tiempo y del valor. No pocas de las satisfacciones que halla en su lectura el lector contemporáneo proceden de lo que hay en el *Quijote* común con un género de obras literarias, predilecto de nuestro tiempo. Al resbalar la mirada por las viejas páginas, encuentra un tono de modernidad que aproxima certeramente el libro venerable a nuestros corazones: lo sentimos tan cerca, por lo menos, de nuestra más profunda sensibilidad, como puedan estarlo Balzac, Dickens, Flaubert, Dostoyewski, labradores de la novela contemporánea.

Pero ¿qué es una novela?

Acaso anda fuera de la moda disertar sobre la esencia de los géneros literarios. Tiénese el asunto por retórico. Hay quien niega hasta la existencia de géneros literarios.

No obstante, nosotros, fugitivos de las modas y resueltos a vivir entre gentes apresuradas con una calma faraónica, vamos a preguntarnos: ¿qué es una novela?

1

GÉNEROS LITERARIOS

La antigua poética entendía por géneros literarios ciertas reglas de creación a que el poeta había de ajustarse, vacíos esquemas, estructuras formales dentro de quienes la musa, como una abeja dócil, deponía su miel. En este sentido no hablo yo de géneros literarios.

La forma y el fondo son inseparables y el fondo poético fluye Ubérrimamente sin que quepa imponerle normas abstractas.

Pero, no obstante, hay que distinguir entre fondo y forma: no son una misma cosa. Flaubert decía: «la forma sale del fondo como el calor del fuego». La metáfora es exacta. Más exacto aún sería decir que la forma es el órgano, y el fondo la función que lo va creando. Pues bien, los géneros literarios son las funciones poéticas, direcciones en que gravita la generación estética.

La propensión moderna a negar la distinción entre el fondo o tema y la forma o aparato expresivo de aquél, me parece tan trivial como su escolástica separación. Se trata, en realidad, de la misma diferencia que existe entre una dirección y un camino. Tomar una dirección no es lo mismo que haber caminado hasta la meta que nos propusimos. La piedra que se lanza lleva en sí predispuesta la curva de su aérea excursión. Esta curva viene a ser como la explicación, desarrollo y cumplimiento del impulso original.

Así es la tragedia la expansión de un cierto tema poético fundamental y sólo de él; es la expansión de lo trágico. Hay, pues, en la forma lo mismo que había en el fondo; pero en aquélla está manifiesto, articulado, desenvuelto, lo que en éste se hallaba con el carácter de tendencia o pura intención. De aquí proviene la inseparabilidad entre ambos; como que son dos momentos distintos de una misma cosa.

Entiendo, pues, por géneros literarios, a la inversa que la poética antigua, ciertos temas radicales, irreductibles entre sí, verdaderas categorías estéticas. La epopeya, por ejemplo, no es el nombre de una forma poética sino de un fondo poético substantivo que en el progreso de su expansión o manifestación llega a la plenitud. La lírica no es un idioma convencional al que puede traducirse lo ya dicho en idioma dramático o novelesco, sino a la vez una cierta cosa a decir y la manera única de decirlo plenamente.

De uno u otro modo, es siempre el hombre el tema esencial del arte. Y los géneros entendidos como temas estéticos irreductibles entre sí, igualmente necesarios y últimos, son amplias vistas que se toman sobre las vertientes cardinales de lo humano. Cada época trae consigo una interpretación radical del hombre. Mejor dicho, no la trae consigo, sino que cada época es eso. Por esto, cada época prefiere un determinado género.

2

NOVELAS EJEMPLARES

Durante la segunda mitad del siglo XIX, las gentes de Europa se satisfacían leyendo novelas.

No hay duda de que cuando el transcurso del tiempo haya cribado bien los hechos innumerables que compusieron esa época, quedará como un fenómeno ejemplar y representativo el triunfo de la novela.

Sin embargo, ¿es asunto claro que deba entenderse en la palabra novela? Cervantes llamó «Novelas ejemplares» a ciertas producciones menores suyas. ¿No ofrece dificultades la comprensión de este título?

Lo de «ejemplares» no es tan extraño: esa sospecha de moralidad que el más profano de nuestros escritores vierte sobre sus cuentos, pertenece a la heroica hipocresía ejercitada por los hombres superiores del siglo XVII. Este siglo en que rinde sus cosechas áureas la gran siembra espiritual del Renacimiento, no halla empacho en aceptar la contrarreforma y acude a los colegios de jesuitas. Es el siglo en que Galileo, después de instaurar la nueva física, no encuentra inconveniente en desdecirse cuando la Iglesia romana le impone su áspera mano dogmática. Es el siglo en que Descartes, apenas descubre el principio de su método, que va a hacer de la teología *ancilla philosophiae*, corre a Loreto para agradecer a Nuestra Señora la ventura de tal descubrimiento. Este siglo de católicos triunfos no es tan mala sazón que no puedan llegar, por vez primera, a levantarse en él los grandes sistemas racionalistas, formidables barbacanas erectas contra la fe. Vaya este recuerdo para los que, con envidiable simplismo, cargan sobre la Inquisición toda la culpa de que España no haya sido más meditabunda.

Pero volvamos al título de novelas que da Cervantes a su colección. Yo hallo en ésta dos series muy distintas de composiciones, sin que sea decir que no interviene en la una algo del espíritu de la otra. Lo importante es que prevalezca inequívocamente una intención artística distinta en ambas series, que gravite en ellas hacia diversos centros la generación poética. ¿Cómo es posible introducir dentro de un mismo género *El amante liberal*, *La española inglesa*, *La fuerza de la sangre*, *Las dos doncellas*, de un lado, y *Rinconete* y *El celoso extremeño*, de otro? Marquemos en pocas palabras la diferencia: en la primera serie nos son referidos casos de amor y fortuna. Son hijos que, arrancados al árbol familiar, quedan sometidos a imprevistas andanzas; son mancebos que, arrebatados por un vendaval erótico, cruzan vertiginosos el horizonte como astros errantes y encendidos; son damiselas transidas y andariegas, que dan hondos suspiros en los cuartos de las ventas y hablan en compás ciceroniano de su virginidad maltrecha. A lo mejor, en una de tales ventas vienen a anudarse tres o cuatro de estos hilos incandescentes tendidos por el azar y la pasión entre otras tantas parejas de corazones: con grande estupor del ambiente venteril sobrevienen entonces las más extraordinarias anagnorisis y coincidencias. Todo lo que en estas novelas se nos cuenta, es inverosímil y el interés que su lectura nos proporciona nace de su inverosimilitud misma. El *Persiles*, que es como una larga novela ejemplar de este tipo, nos garantiza que Cervantes quiso la

inverosimilitud como tal inverosimilitud[43]. Y el hecho de que cerrara con este libro su ciclo de creación, nos invita a no simplificar demasiado las cosas.

Ello es que los temas referidos por Cervantes en parte de sus novelas, son los mismos venerables temas inventados por la imaginación aria, muchos, muchos siglos hace. Tantos siglos hace, que los hallaremos preformados en los mitos originales de Grecia y del Asia occidental. ¿Creéis que debemos llamar «novela» al género literario que comprende esta primera serie cervantina? No hay inconveniente; pero haciendo constar que este género literario consiste en la narración de sucesos inverosímiles, inventados, irreales.

Cosa bien distinta parece intentada en la otra serie de que podemos hacer representante a *Rinconete y Cortadillo*. Aquí apenas si pasa nada; nuestros ánimos no se sienten solicitados por dinámicos apasionamientos ni se apresuran de un párrafo al siguiente para descubrir el sesgo que toman los asuntos. Si se avanza un paso es con el fin de tomar nuevo descanso y extender la mirada en derredor. Ahora se busca una serie de visiones estáticas y minuciosas. Los personajes y los actos de ellos andan tan lejos de ser insólitos e increíbles que ni siquiera llegan a ser interesantes. No se me diga que los mozalbetes pícaros Rincón y Cortado; que las revueltas damas Gananciosa y Cariharta; que el rufián Repolido, etc., poseen en sí mismos atractivo alguno. Al ir leyendo, con efecto, nos percatamos de que no son ellos, sino la representación, que el autor nos da de ellos, quien logra interesarnos. Más aún: si no nos fueran indiferentes de puro conocidos y usuales, la obra conduciría nuestra emoción estética por muy otros caminos. La insignificancia, la indiferencia, la verosimilitud de estas criaturas, son aquí esenciales.

El contraste con la intención artística que manifiesta la serie anterior no puede ser más grande. Allí eran los personajes mismos y sus andanzas mismas motivo de la fruición estética; el escritor podía reducir al mínimo su intervención. Aquí, por el contrario, sólo nos interesa el modo cómo el autor deja reflejarse en su retina las vulgares fisonomías de que nos habla. No faltó a Cervantes clara conciencia de esta diversidad cuando escribe en el *Coloquio de los Perros*:

«Quiérote advertir de una cosa, de la cual verás la experiencia cuando te cuente los sucesos dé mi vida, y es que los cuentos, unos encierran y tienen la gracia en ellos mismos: otros, en el modo de contarlos; quiero decir, que algunos hay, que aunque se cuenten sin preámbulos y ornamentos de palabras, dan contento; otros hay, que es menester vestirlos de palabras, y con demostraciones del rostro y de las manos, y con mudar la voz se hace algo de nonada, y de flojos y desmayados se vuelven agudos y gustosos».

¿Qué es, pues, novela?

3

ÉPICA

Una cosa es, por lo pronto, muy clara; lo que el lector de la pasada centuria buscaba tras el título «novela» no tiene nada que ver con lo que la edad antigua buscaba en la épica. Hacer de ésta derivarse aquélla, es cerrarnos, el camino para comprender las vicisitudes del género novelesco, dado que por tal entendamos principalmente la evolución literaria que vino a madurar en la novela del Siglo XIX.

Novela y épica son justamente lo contrario. El tema de la épica es el pasado como tal pasado: hablásenos en ella de un mundo que fue y concluyó, de una edad mítica cuya antigüedad no es del mismo modo un pretérito que lo es cualquier tiempo histórico remoto. Cierto que la piedad local fue tendiendo unos hilos tenues entre los hombres y dioses homéricos y los ciudadanos del presente; pero esta red de tradiciones genealógicas no logra hacer viable la distancia absoluta que existe entre el *ayer* mítico y el hoy real. Por muchos *ayer* reales que interpolemos, el orbe habitado por los Aquiles y los Agamemnon no tiene comunicación con nuestra existencia y no podemos llegar a ellos paso a paso, desandando el camino hacia atrás que el tiempo abrió hacia adelante. El pasado épico no es *nuestro* pasado. Nuestro pasado no repugna que lo consideremos como habiendo sido presente alguna vez. Mas el pasado épico huye de todo presente, y cuando queremos con la reminiscencia llegarnos hasta él, se aleja de nosotros galopando como los caballos de Diómedes, y mantiene xana eterna, idéntica distancia. No es, no, el pasado del recuerdo, sino un pasado ideal.

Si el poeta pide a la *Mneme*, a la Memoria, que le haga saber los dolores aqueos, no acude a su memoria subjetiva, sino a una fuerza cósmica de recordar que supone latiendo en el universo. La *Mneme* no es la reminiscencia del individuo, sino un poder elemental.

Esta esencial lejanía de lo legendario libra a los objetos épicos de la corrupción. La misma causa que nos impide acercarlos demasiado a nosotros y proporcionarles una excesiva juventud —la de lo presente—, conserva sus cuerpos inmunes a la obra de la vejez. Y el eterno frescor y la sobria fragancia perenne de los cantos homéricos, más bien que una tenaz juventud, significan la incapacidad de envejecer. Porque la vejez no lo sería si se detuviera. Las cosas se hacen viejas porque Cada hora, al transcurrir, las aleja más de nosotros, y esto indefinidamente. Lo viejo es cada vez más viejo. Aquiles, empero, está a igual distancia de nosotros que de Platón.

4

POESÍA DEL PASADO

Conviene hacer almoneda de los juicios que mereció Homero a la filología de hace cien años. Homero no es la ingenuidad, ni es un temperamento de alborada. Nadie ignora hoy que la *Ilíada*, por lo menos nuestra *Ilíada*, no ha sido nunca entendida por el pueblo. Es decir, que fue desde luego una obra arcaizante. El rapsoda compone en un lenguaje convencional que le sonaba a él mismo como algo viejo, sacramental y rudo. Las costumbres que presta a los personajes son también de vetusta aspereza.

¿Quién lo diría? ¡Homero, un arcaizante: la infancia de la poesía consistiendo en una ficción arqueológica! ¿Quién lo diría? Y no se trata meramente de que en la épica haya arcaísmo, sino de que la épica es arcaísmo, y esencialmente no es sino arcaísmo. El tema de la épica es el pasado ideal, la absoluta antigüedad, decíamos. Ahora añadimos que el arcaísmo es la forma literaria de la épica, el instrumento de poetización.

Esto me parece de una importancia suma para que veamos claro el sentido de la novela. Después de Homero fueron necesarios a Grecia muchos siglos hasta aceptar lo actual como posibilidad poética. En rigor no lo aceptó nunca *ex abundantia cordis*. Poético estrictamente era para Grecia sólo lo antiguo, mejor aún, lo primario en el orden del tiempo. No lo antiguo del romanticismo, que se parece demasiado a lo antiguo de los chamarileros y ejerce una atracción morbosa, suscitando pervertidas complacencias por lo que tiene de ruinoso, de carcomido, de fermentado, de caduco. Todas estas cosas moribundas contienen sólo una belleza refleja, y no son ellas, sino las nubes de emoción que su aspecto en nosotros levanta fuente de poesía. Mas para el griego fue belleza un atributo íntimo de las cosas esenciales: lo accidental y momentáneo le parecía exento de ella. Tuvieron un sentido racionalista de la estética[44] que les impedía separar el valor poético de la dignidad metafísica. Bello juzgaban lo que contiene en sí el origen y la norma, la causa y el módulo de los fenómenos. Y este universo cerrado del mito épico compuesto exclusivamente de objetos esenciales y ejemplares que fueron realidad cuando este mundo nuestro no había comenzado aún a existir.

Del orbe épico al que nos rodea no había comunicación, compuerta ni resquicio. Toda esta vida nuestra con su hoy y con su ayer pertenece a una segunda etapa de la vida cósmica. Formamos parte de una realidad sucedánea y decaída; los hombres que nos rodean no lo son en el mismo sentido que Ulises y Héctor. Hasta el punto que no sabemos bien si Ulises y Héctor son hombres o son dioses. Los dioses estaban entonces más al nivel de los hombres, porque éstos eran divinos. ¿Dónde acaba el

dios y empieza el hombre para Homero? El problema revela la decadencia de nuestro mundo. Las figuras épicas corresponden a una fauna desaparecida, cuyo carácter es precisamente la indiferencia entre el dios y el hombre, por lo menos la contigüidad entre ambas especias. De aquél se llega a éste, sin más peldaño que el desliz de una diosa o la brama de un dios.

En suma, para los griegos son plenamente poéticas sólo las cosas que fueron primero, no por ser antiguas, sino por ser las más antiguas, por contener en sí los principios y las causas[45]. El *stock* de mitos que constituían a la vez la religión, la física y la historia tradicionales encierra todo el material poético del arte griego en su buena época. El poeta tiene que partir de él, y dentro de él moverse, aunque sea —como los trágicos— para modificarlo. No cabe en la mente de estos hombres que pueda inventarse un objeto poético, como no cabría en la nuestra que se fantaseara una ley mecánica. Con esto queda marcada la limitación de la épica y del arte griego en general, ya que hasta su hora de decadencia no logra éste desprenderse del útero mítico.

Homero cree que las cosas acontecieron como sus hexámetros nos refieren: el auditorio lo creía también. Más aún: Homero no pretende contar nada nuevo. Lo que él cuenta lo sabe ya el público, y Homero sabe que lo sabe. Su operación no es propiamente creadora y huye de sorprender al que escucha. Se trata simplemente de una labor artística, más aún que poética, de una virtuosidad técnica. Yo no encuentro en la historia del arte otra intención más parecida a la que llevaba el rapsoda que la resplandeciente en la puerta del baptisterio florentino labrada por Ghiberti. No son los objetos representados lo que a éste preocupa, sino que va movido por un loco placer de representar, de transcribir en bronce figuras de hombres, de animales, de árboles, de rocas, de frutos.

Así Homero. La mansa fluencia de la épica ribera, la calma rítmica con que por igual se atiende a lo grande y lo pequeño, sería absurda si imaginásemos al poeta preocupado en la invención de su argumento. El tema poético existe previamente de una vez para siempre: se trata sólo de actualizarlo en los corazones, de traerlo a plenitud de presencia. Por eso no hay absurdo en dedicar cuatro versos a la muerte de un héroe, y no menos que dos al cerrar de una puerta. El ama de Telémaco

lió del aposento; del anillo de piala tirando,
ıs sí cerró la puerta, y afianzó en la correa el cerrojo[46].

5

EL RAPSODA

Los tópicos estéticos de nuestra época pueden ser causa de que interpretemos mal esta fruición que en hacer ver los objetos bellos del pretérito sentía el quieto y el dulce ciego de Jonia. Puede ocurrírsenos, con efecto, llamarla realismo. ¡Terrible, incómoda palabra! ¿Qué haría con ella un griego si la deslizáramos en su alma? Para nosotros real es lo sensible, lo que ojos y oídos nos van volcando dentro: hemos sido educados por una edad rencorosa que había laminado el universo y hecho de él una superficie, una pura apariencia. Cuando buscamos la realidad, buscamos las apariencias. Mas el griego entendía por realidad todo lo contrario; real es lo esencial, lo profundo y latente; no la apariencia, sino las fuentes vivas de toda la apariencia. Plotino no pudo nunca determinarse a que le hicieran un retrato, porque era esto, según él, legar al mundo la sombra de una sombra.

El poeta épico, con la batuta en la mano, se alza en medio de nosotros, su faz ciega se orientó vagamente hacia donde se derrama una mayor luminosidad; el sol es para él una mano de padre que palpa en la noche las mejillas de un hijo; su cuerpo ha aprendido la torsión del heliotropo y aspira a coincidir con la amplia caricia que pasa. Sus labios se estremecen un poco, como las cuerdas de un instrumento que alguien templa. ¿Cuál es su afán? Quisiera ponernos bien claras delante las cosas que pasaron. Comienza a hablar. Pero no; esto no es hablar, es recitar. Las palabras vienen sometidas a una disciplina, y parecen desintegradas de la existencia trivial que llevaban en el hablar ordinario. Como un aparato de ascensión, el hexámetro mantiene suspensos en un aire imaginario los vocablos e impide que con los pies toquen en la tierra. Esto es simbólico. Esto es lo que quiere el rapsoda; arrancarnos de la realidad cotidiana. Las frases son rituales, los giros solemnes y un poco hieratizados, la gramática milenaria. De lo actual toma sólo la flor; de cuando en cuando una comparación extraída de los fenómenos cardinales, siempre idénticos, del cosmos —el mar, el viento, las fieras, las aves—, inyecta en el bloque arcaico la savia de actualidad estrictamente necesaria para que el pasado, como tal pasado, se posesione de nosotros y desaloje el presente.

Tal es el ejercicio del rapsoda, tal su papel en el edificio de la obra épica. A diferencia del poeta moderno, no vive aquejado por el ansia de originalidad. Sabe que su canto no es suyo sólo. La conciencia étnica, forjadora del mito, ha cumplido, antes que él naciera, el trabajo principal; ha creado los objetos bellos. Su papel queda reducido a la escrupulosidad de un artífice.

6

HELENA Y MADAME BOVARY

Yo no comprendo cómo un español, maestro de griego, ha podido decir que facilita la inteligencia de la *Ilíada* imaginar la lucha entre los mozos de dos pueblos castellanos por el dominio de una garrida aldeana. Comprendo que, a propósito de *Madame Bovary*, se nos indicara que dirigiésemos nuestra atención hacia el tipo de una provinciana practicante del adulterio. Esto sería oportuno; el novelista consume su tarea cuando ha logrado presentarnos en concreto lo que en abstracto conocíamos ya[47]. Al cerrar el libro, decimos: «Así son, en efecto, las provincianas adúlteras. Y estos comicios agrícolas son, en verdad, unos comicios agrícolas». Con tal resultado hemos satisfecho al novelista. Pero leyendo la *litada* no se nos ocurre congratular a Homero porque su Aquiles es efectivamente un buen Aquiles, un perfecto Aquiles, y una Helena inconfundible su Helena. Las figuras épicas no son representantes de tipos, sino criaturas únicas. Sólo un Aquiles ha existido y una sola Helena; sólo una guerra al margen del Scamandros. Si en la distraída mujer de Menelao creyéramos ver una moza cualquiera, requerida de amores enemigos, Homero habría fracasado. Porque su misión era muy circunscrita —no libre como la de Ghiberti o Flaubert—, nos ha de hacer ver esta Helena y este Aquiles, los cuales, por ventura, no se parecen a los humanos que solemos hallar por los trivios.

La épica es primero invención de seres únicos, de naturalezas «heroicas»: la centenaria fantasía popular se encarga de esta primera operación. La épica es luego realización, evocación plena de aquellos seres: ésta es la faena del rapsoda.

Con este largo rodeo hemos ganado, creo yo, alguna claridad desde la cual nos sea patente el sentido de la novela. Porque en ella encontramos la contraposición del género épico. Si el tema de éste es el pasado, como tal pasado, el de la novela es la actualidad como tal actualidad. Si las figuras épicas son inventadas, si son naturalezas únicas e incomparables que por sí mismas tienen valor poético, los personajes de la novela son típicos y extrapoéticos; tómanse, no del mito, que es ya un elemento o atmósfera estética y creadora, sino de la calle, del mundo físico, del contorno real vivido por el autor y por el lector. Una tercera claridad hemos logrado: el arte literario no es toda la poesía, sino sólo una actividad poética secundaria. El arte es la técnica, es el mecanismo de la actualización, frente al cual aparece el acto creador de los bellos objetos como la función poética primaria y suprema. Aquel mecanismo podrá y deberá en ocasiones ser realista; pero no forzosamente y en todos los casos. La apetencia de realismo, característica de nuestro tiempo, no puede levantarse al rango de una norma. Nosotros queremos la ilusión de la apariencia, pero otras edades han tenido otras predilecciones. Presumir que la especie humana ha querido y querrá

siempre lo mismo que nosotros, sería una vanidad. No; dilatemos bien a lo ancho nuestro corazón para que coja en él todo aquello humano que nos es ajeno. Prefiramos sobre la tierra una indócil diversidad a una monótona coincidencia.

7

EL MITO, FERMENTO DE LA HISTORIA

La perspectiva épica, que consiste, según hemos visto, en mirar los sucesos del mundo desde ciertos mitos cardinales, como desde cimas supernas, no muere con Grecia. Llega hasta nosotros. No morirá nunca. Cuando las gentes dejan de creer en la realidad cosmogónica e histórica de sus narraciones ha pasado, es cierto, el buen tiempo de la raza helénica. Mas descargados los motivos épicos, las simientes míticas de todo valor dogmático no sólo perduran como espléndidos fantasmas insustituibles, sino que ganan en agilidad y poder plástico. Hacinados en la memoria literaria, escondidos en el subsuelo de la reminiscencia popular, constituyen una levadura poética de incalculable energía. Acercad la historia verídica de un rey, de Antíoco, por ejemplo, o de Alejandro, a estas materias incandescentes. La historia verídica comenzará a arder por los cuatro costados: lo normal y consuetudinario que en ella había perecerá indefectiblemente consumido. Después del incendio os quedará ante los ojos atónicos, refulgiendo como un diamante, la historia maravillosa de un mágico Apolonio[48], de un milagroso Alejandro. Esta historia maravillosa, claro es que no es historia: se la ha llamado novela. De este modo ha podido hablarse de la novela griega.

Ahora resulta patente el equívoco que en esta palabra existe. La novela griega no es más que historia corrompida, divinamente corrompida por el mito, o bien, como el viaje al país de los Arímaspes, geografía fantástica, recuerdos de viajes que el mito ha descoyuntado, y luego, a su sabor, recompuesto. Al mismo género pertenece toda la literatura de imaginación, todo eso que se llama cuento, balada, leyenda y libros de caballerías. Siempre se trata de un cierto material histórico que el mito ha dislocado y reabsorbido.

No se olvide que el mito es el representante de un mundo distinto del nuestro. Si el nuestro es el real, el mundo mítico nos parecerá irreal. De todos modos, lo que en

uno es posible es imposible en el otro; la mecánica de nuestro sistema planetario no rige en el sistema mítico. La reabsorción de un acontecimiento sublunar por un mito consiste, pues, en hacer de él una imposibilidad física e histórica. Consérvase la materia terrenal, pero es sometida a un régimen tan diverso del vigente en nuestro cosmos, que para nosotros equivale a la falta de todo régimen.

Esta literatura de imaginación prolongará sobre la humanidad hasta el fin de los tiempos el influjo bienhechor de la épica, que fue su madre. Ella duplicará el universo, ella nos traerá a menudo nuevas de un orbe deleitable, donde, si no continúan habitando los dioses de Homero, gobiernan sus legítimos sucesores. Los dioses significan una dinastía, bajo la cual lo imposible es posible. Donde ellos reinan, lo normal no existe: emana de su trono omnímodo desorden. La Constitución que han jurado tiene un solo artículo: *Se permite la aventura*.

8

LIBROS DE CABALLERÍAS

Cuando la visión del mundo que el mito proporciona es derrocada del imperio sobre las ánimas por su hermana enemiga la ciencia, pierde la épica su empaque religioso y toma a campo traviesa en busca de aventuras. Caballerías quiere decir aventuras: los libros de caballerías fueron el último grande retoñar del viejo tronco épico. El último hasta ahora, no definitivamente el último.

El libro de caballerías conserva los caracteres épicos salvo la creencia en la realidad de lo contado[49]. También en él se dan por antiguos, de una ideal antigüedad, los sucesos referidos. El tiempo del rey Artús, como el tiempo de Maricastaña, son telones de un pretérito convencional que penden vaga, indecisamente, sobre la cronología.

Aparte los discreteos de algunos diálogos, el instrumento poético en el libro de caballerías, es, como en la épica, la narración. Yo tengo que discrepar de la opinión recibida que hace de la narración el instrumento de la novela. Se explica esta opinión por no haber contrapuesto los dos géneros bajo tal nombre confundidos. El libro de imaginación narra; pero la novela describe. La narración es la forma en que existe para nosotros el pasado, y sólo cabe narrar lo que pasó; es decir, lo que ya no es. Se

describe, en cambio, lo actual. La épica gozaba, según es sabido, de un pretérito ideal —como el pasado que refiere— que ha recibido en las gramáticas el nombre de aoristo épico o gnómico.

Por otra parte, en la novela nos interesa la descripción precisamente porque, en rigor, no nos interesa lo descrito. Desatendemos a los objetos que se nos ponen delante para atender a la manera como nos son presentados. Ni Sancho, ni el Cura, ni el barbero, ni el Caballero del Verde Gabán, ni madame Bovary, ni su marido, ni el majadero de Homais son interesantes. No daríamos dos reales por verlos a ellos. En cambio, nos desprenderíamos de un reino en pago a la fruición de verlos captados dentro de los dos libros famosos. Yo no comprendo cómo ha pasado esto desapercibido a los que piensan sobre cosas estéticas. Lo que, faltos de piedad, solemos llamar *lata*, es todo un género literario, bien que fracasado. La *lata* consiste en una narración de algo que no nos interesa[50]. La narración tiene que justificarse por su asunto, y será tanto mejor cuanto más somera, cuanto menos se interponga entre lo acontecido y nosotros.

De modo que el autor del libro de caballerías a diferencia del novelista, hace gravitar toda su energía poética hacia la invención de sucesos interesantes. Estas son las aventuras. Hoy pudiéramos leer la *Odisea* como una relación de aventuras; la obra perdería sin duda nobleza y significación, pero no habríamos errado por completo su intención estética. Bajo Ulises, el igual a los dioses, asoma Sinbad el marino, y apunta, bien que muy lejanamente, la honrada musa burguesa de Julio Verne. La proximidad se funda en la intervención del capricho gobernando los acontecimientos. En la *Odisea* el capricho actúa consagrado por los varios humores de los dioses; en la patraña, en las caballerías ostenta cínicamente su naturaleza. Y si en el viejo poema las andanzas cobran interés levantado por emanar del capricho de un dios —razón al cabo teológica—, es la aventura interesante por sí misma, por su inmanente caprichosidad.

Si apretamos un poco nuestra noción vulgar de realidad, tal vez halláramos que no consideramos real lo que efectivamente acaece, sino una cierta manera de acaecer las cosas que nos es familiar. En este vago sentido es, pues, real, no tanto lo visto como lo previsto; no tanto lo que vemos como lo que sabemos. Y si una serie de acontecimientos toma un giro imprevisto, decimos que nos parece mentira. Por eso nuestros antepasados llamaban al cuento aventurero una patraña.

La aventura quiebra como un cristal la opresora, insistente realidad. Es lo previsto, lo impensado, lo nuevo. Cada aventura es un nuevo nacer del mundo, un proceso único. ¿No ha de ser interesante?

A poco que vivimos hemos palpado ya los confines de nuestra presión. Treinta años cuando más tardamos en reconocer los límites dentro de los cuales van a moverse nuestras posibilidades. Tomamos posesión de lo real, que es como haber medido los metros de una cadena prendida de nuestros pies. Entonces decimos: «¿Esto es la vida? ¿Nada más que esto? ¿Un ciclo concluso que se repite, siempre

idéntico?» He aquí una hora peligrosa para todo hombre.

Recuerdo a este propósito un admirable dibujo de Gavarni. Es un viejo socarrón junto a un tinglado de esos donde se enseña el mundo por un agujero. Y el viejo está diciendo: *Il faut montrer a l'homme des images, la réalité l'embête*. Gavarni vivía entre unos cuantos escritores y artistas de París defensores del realismo estético. La facilidad con que el público era atraído por los cuentos de aventuras le indignaba. Y, en efecto, razas débiles pueden convertir en un vicio esta fuerte droga de la imaginación, que nos permite escapar al peso grave de la existencia.

9

EL RETABLO DE MAESE PEDRO

Conforme va la línea de la aventura desenvolviéndose, experimentamos una tensión emocional creciente, como si, acompañando a aquélla en su trayectoria, nos sintiéramos violentamente apartados de la línea que sigue la inerte realidad. A cada paso da ésta sus tirones, amenazando con hacer entrar el suceso en el curso natural de las cosas, y es necesario que un nuevo embite del poder aventurero lo liberte y empuje hacia mayores imposibles. Nosotros vamos lanzados en la aventura como dentro de un proyectil, y en la lucha dinámica entre éste, que avanza por la tangente, que ya escapa, y el centro de la tierra, que aspira a sujetarlo, tomamos el partido de aquél. Esta parcialidad nuestra aumenta con cada peripecia y contribuye a una especie de alucinación, en que tomamos por un instante la aventura como verdadera realidad.

Cervantes ha representado maravillosamente esta mecánica psicológica del lector de patrañas en el proceso que sigue el espíritu de Don Quijote ante el retablo de maese Pedro.

El caballo de Don Gaiferos, en su galope vertiginoso, va abriendo tras su cola una estela de vacío: en ella se precipita una corriente de aire alucinado que arrastra consigo cuanto no está muy firme sobre la tierra. Y allá va volteando, arrebatada en el vórtice ilusorio, el alma de Don Quijote, ingrávida como un vilano, como una hoja seca. Y allá irá siempre en su seguimiento cuanto quede en el mundo de ingenuo y de doliente.

Los bastidores del retablo que anda mostrando maese Pedro son frontera de dos

continentes espirituales. Hacia dentro, el retablo constriñe un orbe fantástico, articulado por el genio de lo imposible: es el ámbito de la aventura, de la imaginación, del mito. Hacia fuera, se hace lugar un aposento donde se agrupan unos cuantos hombres ingenuos, de estos que vemos a todas horas ocupados en el pobre afán de vivir. En medio de ellos está un mentecato, un hidalgo de nuestra vecindad, que una mañana abandonó el pueblo impelido por una pequeña anomalía anatómica de sus centros cerebrales. Nada nos impide entrar en este aposento: podríamos respirar en su atmósfera y tocar a los presentes en el hombro, pues son de nuestro mismo tejido y condición. Sin embargo, este aposento está a su vez incluso en un libro, es decir, en otro como retablo más amplio que el primero. Si entráramos al aposento, habríamos puesto el pie dentro de un objeto ideal, nos moveríamos en la concavidad de un cuerpo estético. (Velázquez, en las *Meninas*, nos ofrece un caso análogo: al tiempo que pintaba un cuadro de reyes, ha metido su estudio en el cuadro. Y en *Las hilanderas* ha unido para siempre la acción legendaria que representa un tapiz a la estancia humilde donde se fabricó).

Por el conducto de la simplicidad y la amencia van y vienen efluvios del uno al otro continente, del retablo a la estancia, de ésta a aquél. Diríase que lo importante es precisamente la ósmosis y endósmosis entre ambos.

10

POESÍA Y REALIDAD

Afirma Cervantes que escribe su libro contra los de caballerías. En la crítica de los últimos tiempos se ha perdido la atención hacia este propósito de Cervantes. Tal vez se ha pensado que era una manera de decir, una presentación convencional de la obra, como lo fue la sospecha de ejemplaridad con que cubre sus novelas cortas. No obstante, hay que volver a este punto de vista. Para la estética es esencial ver la obra de Cervantes como una polémica contra las caballerías.

Si no, ¿cómo entender la ampliación incalculable que aquí experimenta el arte literario? El plano épico donde se deslizan los objetos imaginarios era hasta ahora el único, y podía definirse lo poético con las mismas notas constituyentes dé aquél[51]. Pero ahora el plano imaginario pasa a ser un segundo plano. El arte se enriquece con

un término más; por decirlo así, se aumenta en una tercera dimensión, conquista la profundidad estética, que, como la geométrica, supone una pluralidad de términos. Ya no puede, en consecuencia, hacerse consistir lo poético en ese peculiar atractivo del pasado ideal ni en el interés que a la aventura presta su proceder, siempre nuevo, único y sorprendente. Ahora tenemos que acomodar en la capacidad poética la realidad actual.

Nótese toda la astringencia del problema. Llegábamos hasta aquí a lo poético, merced a una superación y abandono de lo circunstante, de lo actual. De modo que tanto vale decir «realidad actual» como decir lo «no poético». Es, pues, la máxima ampliación estética que cabe pensar.

¿Cómo es posible que sean poéticos esta venta y este Sancho y este arriero y este trabucaire de maese Pedro? Sin duda alguna que ellos no lo son. Frente al retablo significan formalmente la agresión a lo poético. Cervantes destaca a Sancho contra toda aventura, a fin de que al pasar por ella la haga imposible. Esta es su misión. No vemos, pues, cómo pueda sobre lo real extenderse el campo de la poesía. Mientras lo imaginario era por sí mismo poético, la realidad es por sí misma antipoética. *Hic Rhodus, hic salta*: aquí es donde la estética tiene que aguzar su visión. Contra lo que supone la ingenuidad de nuestros almogávares eruditos, la tendencia realista es la que necesita más de justificación y explicación, es el *exemplum crucis* de la estética.

En efecto, sería ininteligible si la gran gesticulación de Don Quijote no acertara a orientarnos. ¿Dónde colocaremos a Don Quijote, del lado de allá o del lado de acá? Sería torcido decidirse por uno u otro continente. Don Quijote es la arista en que ambos mundos se cortan formando un bisel.

Si se nos dice que Don Quijote pertenece íntegramente a la realidad, no nos enojaremos. Sólo haríamos notar que con Don Quijote entraría a formar parte de lo real su indómita voluntad. Y esta voluntad se halla henchida de una decisión: es la voluntad de la aventura. Don Quijote, que es real, quiere realmente las aventuras. Como él mismo dice: «Bien podrán los encantadores quitarme la aventura, pero el esfuerzo y el ánimo es imposible». Por eso, con tan pasmosa facilidad transita de la sala del espectáculo al interior de la patraña. Es una naturaleza fronteriza, como lo es, en general, según Platón, la naturaleza del hombre.

Tal vez no sospechábamos hace un momento lo que ahora nos ocurre: que la realidad entra en la poesía para elevar a una potencia estética más alta la aventura. Si esto se confirmara, veríamos a la realidad abrirse para dar cabida al continente imaginario y servirle de soporte, del mismo modo que la venta es esta clara noche un bajel que boga sobre las tórridas llanadas manchegas, llevando en su vientre a Carlomagno y los doce Pares, a Marsilio de Sansueña y la sin par Melisendra. Ello es que lo referido en los libros de caballerías tiene realidad dentro de la fantasía de Don Quijote, el cual, a su vez, goza de una indubitable existencia. De modo que, aunque la novela realista haya nacido como oposición a la llamada novela imaginaria, lleva dentro de sí infartada la aventura.

11

LA REALIDAD, FERMENTO DEL MITO

La nueva poesía que ejerce Cervantes no puede ser de tan sencilla contextura como la griega y la medieval. Cervantes mira el mundo desde la cumbre del Renacimiento: El Renacimiento ha apretado un poco más las cosas: es una superación integral de la antigua sensibilidad. Galileo da una severa policía al universo con su física. Un nuevo régimen ha comenzado; todo anda más dentro de horma. En el nuevo orden de las cosas las aventuras son imposibles. No va a tardar mucho en declarar Leibniz que la simple posibilidad carece por completo de vigor, que sólo es posible lo *compossibile*, es decir, lo que se halle en estrecha conexión con las leyes naturales[52]. De este modo lo posible, que en el mito, en el milagro, afirma una arisca independencia, queda infartado en lo real como la aventura en el verismo de Cervantes.

Otro carácter del Renacimiento es la primacía que adquiere lo psicológico. El mundo antiguo parece una pura corporeidad sin morada y secretos interiores. El Renacimiento descubre en toda su vasta amplitud el mundo interno, el *me ipsum*, la conciencia, lo subjetivo.

Flor de este nuevo y grande giro que toma la cultura es el *Quijote*. En él periclita para siempre la épica con su aspiración a sostener un orbe mítico lindando con el de los fenómenos materiales, pero de él distinto. Se salva, es cierto, la realidad de la aventura; pero tal salvación envuelve la más punzante ironía. La realidad de la aventura queda reducida a lo psicológico, a un humor del organismo tal vez. Es real en cuanto vapor de un cerebro. De modo que su realidad es, más bien, la de su contrario, la de lo material.

En verano vuelca el sol torrentes de fuego sobre la Mancha, y a menudo la tierra ardiente produce el fenómeno del espejismo. El agua que vemos no es agua real, pero algo de real hay en ella; su fuente. Y esta fuente amarga, que mana el agua del espejismo es la sequedad desesperada de la tierra.

Fenómeno semejante podemos vivirlo en dos direcciones: una, ingenua y rectilínea, entonces el agua que el sol pinta es para nosotros efectiva; otra, irónica, oblicua cuando la vemos como tal espejismo, es decir, cuando a través de la frescura del agua vemos la sequedad de la tierra que la finge. La novela de aventuras, el cuento, la épica, son aquella manera ingenua de vivir las cosas imaginarias y significativas. La novela realista es esta segunda manera oblicua. Necesita, pues, de la primera; necesita del espejismo para hacérnoslo ver como tal. De suerte, que no es sólo el *Quijote* quien fue escrito contra los libros de caballerías, y, en consecuencia, lleva a éstos dentro, sirio que el género literario «novela» consiste esencialmente en

aquella intususcepción.

Esto ofrece una explicación a lo que parecía inexplicable: cómo la realidad, lo actual, puede convertirse en substancia poética. Por sí misma, mirada en sentido directo, no lo sería nunca; esto es privilegio de lo mítico. Mas podemos tomarla oblicuamente como destrucción del mito, como crítica del mito. En esta forma la realidad, que es de naturaleza inerte e insignificante, quieta y muda, adquiere un movimiento, se convierte en un poder activo de agresión al orbe cristalino de lo ideal. Roto el encanto de éste, cae en polvillo irisado que va perdiendo sus colores hasta volverse pardo terruño. A esta escena asistimos en toda novela. De suerte que, hablando con rigor, la realidad no se hace poética ni entra en la obra de arte, sino sólo aquel gesto o movimiento suyo en que reabsorbe lo ideal.

En resolución, se trata de un proceso estrictamente inverso al que engendra la novela de imaginación. Hay, además, la diferencia de que la novela realista describe el proceso mismo, y aquélla sólo el objeto producido: la aventura.

12

LOS MOLINOS DE VIENTO

Es ahora para nosotros el campo de Montiel un área reverberante e ilimitada, donde se hallan todas las cosas del mundo como en un ejemplo. Caminando a lo largo de él con Don Quijote y Sancho, venimos a la comprensión de que las cosas tienen dos vertientes. Es una el «sentido» de las cosas, su significación, lo que son cuando se las interpreta. Es otra la «materialidad» de las cosas, su positiva substancia, lo que las constituye antes y por encima de toda interpretación.

Sobre la línea del horizonte en estas puestas de sol inyectadas de sangre —como si una vena del firmamento hubiera sido punzada— levántanse los molinos harineros de Criptana y hacen al ocaso sus aspavientos. Estos molinos tienen un sentido: como «sentido» estos molinos son gigantes. Verdad es que Don Quijote no anda en su juicio. Pero el problema no queda resuelto porque Don Quijote sea declarado demente. Lo que en él es anormal, ha sido y seguirá siendo normal en la humanidad. Bien que estos gigantes no lo sean; pero… ¿y los otros?, quiero decir, ¿y los gigantes en general? ¿De dónde ha sacado el hombre los gigantes? Porque ni los hubo ni los

hay en *realidad*. Fuere cuando fuere, la ocasión en que el hombre pensó por vez primera los gigantes no se diferencia en nada esencial de esta escena cervantina. Siempre se trataría de una cosa que no era gigante, pero que mirada desde su vertiente ideal tendía a hacerse gigante. En las aspas giratorias de estos molinos hay una alusión hacia unos brazos briareos. Si obedecemos al impulso de esa alusión y nos dejamos ir según la curva allí anunciada, llegaremos al gigante.

También justicia y verdad, la obra toda del espíritu, son espejismos que se producen en la materia. La cultura —la vertiente ideal de las cosas— pretende establecerse cómo un mundo aparte y suficiente, adonde podamos trasladar nuestras entrañas. Esto es una ilusión, y sólo mirada como ilusión, sólo puesta como un espejismo sobre la tierra, está la cultura puesta en su lugar.

13

LA POESÍA REALISTA

Del mismo modo que las siluetas de las rocas y de las nubes encierran alusiones a ciertas formas animales, las cosas todas, desde su inerte materialidad, hacen como señas que nosotros interpretamos. Estas interpretaciones se condensan hasta formar una objetividad que viene a ser una duplicación de la primaria, de la llamada real. Nace de aquí un perenne conflicto: la «idea» o «sentido» de cada cosa y su «materialidad» aspiran a encajarse una en otra. Pero esto supone la victoria de una de ellas. Si la «idea» triunfa, la «materialidad» queda suplantada y vivimos alucinados. Si la materialidad se impone, y penetrando el vaho de la idea reabsorbe ésta, vivimos desilusionados.

Sabido es que la acción de ver consiste en aplicar una imagen previa que tenemos sobre una sensación ocurrente. Un punto oscuro en la lejanía es visto por nosotros sucesivamente como una torre, como un árbol, como un hombre. Viénese a dar la razón a Platón, que explicaba la percepción como la resultante de algo que va de la pupila al objeto y algo que viene del objeto a la pupila. Solía Leonardo de Vinci poner a sus alumnos frente a una tapia, con el fin de que se acostumbraran a intuir en las formas de las piedras, en las líneas de sus junturas, en los juegos de sombra y claridad, multitud de formas imaginarias. Platónico en el fondo de su ser, buscaba en

la realidad Leonardo sólo el paracleto, el despertador del espíritu.

Ahora bien; hay distancias, luces e inclinaciones, desde las cuales el material sensitivo de las cosas reduce a un mínimo la esfera de nuestras interpretaciones. Una fuerza de concreción impide el movimiento de nuestras imágenes. La cosa inerte y áspera escupe de si cuantos «sentidos» queramos darle: está ahí, frente a nosotros, afirmando su muda, terrible materialidad frente a todos los fantasmas. He ahí lo que llamamos realismo; traer las cosas a una distancia, ponerlas bajo una luz, inclinarlas de modo que se acentúe la vertiente de ellas que baja hacia la pura materialidad.

El mito es siempre el punto de partida de toda poesía, inclusive de la realista. Sólo que en ésta acompañamos al mito en su descenso, en su caída. El tema de la poesía realista es el desmoronamiento de una poesía.

Yo no creo que pueda de otra manera ingresar la realidad en el arte, que haciendo de su misma inercia y desolación un elemento activo y combatiente. Ella no puede interesarnos. Mucho menos puede interesarnos su duplicación. Repito lo que arriba dije: los personajes de la novela carecen de atractivo. ¿Cómo es posible que su representación nos conmueva? Y, sin embargo, es así: no ellos, no *las* realidades nos conmueven, sino su representación, es decir, la representación de *la* realidad de ellos. Esta distinción es, en mi entender, decisiva: lo poético de la realidad no es la realidad como esta o aquella cosa, sino la realidad como función genérica. Por eso es, en rigor, indiferente qué objetos elija el realista para describirlos. Cualquiera es bueno, todos tienen un halo imaginario en torno. Se trata de mostrar bajo él la pura materialidad. Vemos en ella lo que tiene de instancia última, de poder crítico, ante quien se rinde la pretensión de todo lo ideal, de todo lo querido e imaginado por el hombre a declararse suficiente.

La insuficiencia, en una palabra, de la cultura, de cuanto es noble, claro, aspirante —éste es el sentido del realismo poético—. Cervantes reconoce que la cultura es todo eso, pero, ¡ay!, es una ficción. Envolviendo a la cultura —como la venta al retablo de la fantasía— yace la bárbara, brutal, muda, insignificante realidad de las cosas. Es triste que tal se nos muestre, ¡pero qué le vamos a hacer!, es real, está ahí: de una manera terrible se basta a sí misma. Su fuerza y su significado único radica en su presencia. Recuerdos y promesas es la cultura, pasado irreversible, futuro soñado.

Mas la realidad es un simple y pavoroso «estar ahí». Presencia, yacimiento, inercia. Materialidad[53].

14

MIMO

Gato es que Cervantes no inventa *a nihilo* el tema poético de la realidad: simplemente lo lleva a una expansión clásica. Hasta encontrar en la novela, en el *Quijote*, la estructura orgánica que le conviene, el tema ha caminado como un hilillo de agua buscando su salida, vacilante, tentando los estorbos, buscándoles la vuelta, filtrándose dentro de otros cuerpos. De todos modos, tiene una extraña oriundez. Nace en los antípodas del mito y de la épica. En rigor, nace fuera de la literatura.

El germen del realismo se halla en un cierto impulso que lleva al hombre a imitar lo característico de sus semejantes o de los animales. Lo característico consiste en un rasgo de tal valor dentro de una fisonomía —persona, animal o cosa—, que al ser reproducido suscita los demás, pronta y enérgicamente, ante nosotros, los hace presentes. Ahora bien; no se imita por imitar: este impulso imitativo —como las formas más complejas de realismo que quedan descritas— no es original, no nace de sí mismo. Vive de una intención forastera. El que imita, imita para burlarse. Aquí tenemos el origen que buscamos: el mimo.

Sólo, pues, con motivo de una intención cómica parece adquirir la realidad un interés estético. Esto sería una curiosísima confirmación histórica de lo que acabo de decir acerca de la novela.

Con efecto, en Grecia, donde la poesía exige una distancia ideal a todo objeto para estetizarlo, sólo encontramos temas actuales en la comedia. Como Cervantes, echa mano Aristófanes de las gentes que roza en las plazuelas y las introduce dentro de la obra artística. Pero es para burlarse de ellas.

De la comedia nace, a su vez, el diálogo —un género que no ha podido lograr independencia—. El diálogo de Platón también describe lo real y también se burla de lo real. Cuando trasciende de lo cómico es que se apoya en un interés extrapoético —el científico—. Otro dato a conservar. Lo real, como comedia o como ciencia, puede pasar a la poesía, jamás encontramos la poesía de lo real como simplemente real.

He aquí los únicos puntos de la literatura griega donde podemos amarrar el hilo de la evolución novelesca[54], Nace, pues, la novela llevando dentro el aguijón cómico. Y este genio y esta figura la acompañarán hasta su sepultura. La crítica, la zumba, no es un ornamento inesencial del *Quijote*, sino que forma la textura misma del género, tal vez de todo realismo.

15

EL HÉROE

Mas hasta ahora no habíamos tenido ocasión de mirar con alguna insistencia la faz de lo cómico. Cuando escribía que la novela nos manifiesta un espejismo como tal espejismo, la palabra comedia venía a merodear en torno a los puntos de la pluma como un can que se hubiera sentido llamar. No sabemos por qué, una semejanza oculta nos hace aproximar el espejismo sobre las calcinadas rastrojeras y las comedias en las almas de los hombres.

La historia nos obliga ahora a volver sobre el asunto: Algo nos quedaba en el aire, vacilando entre la estancia de la venta y el retablo de maese Pedro. Este algo era nada menos que la voluntad de Don Quijote.

Podrán a este vecino nuestro quitarle la aventura, pero el esfuerzo y el ánimo es imposible. Serán las aventuras vahos de un cerebro en fermentación, pero la voluntad de la aventura es real y verdadera. Ahora bien; la aventura es una dislocación del orden material, una irrealidad. En la voluntad de aventuras, en el esfuerzo y en el ánimo nos sale al camino una extraña naturaleza biforme. Sus dos elementos pertenecen a mundos contrarios: la querencia es real, pero lo querido es irreal.

Objeto semejante es ignoto en la épica. Los hombres de Homero pertenecen al mismo orbe que sus deseos. Aquí tenemos, en cambio, un hombre que quiere reformar la realidad. Pero ¿no es él una porción de esa realidad? ¿No vive de ella, no es una consecuencia de ella? ¿Cómo hay modo de que lo que no es —el proyecto de una aventura— gobierne y componga la dura realidad? Tal vez no lo haya, pero es un hecho que existen hombres decididos a no contentarse con la realidad. Aspiran los tales a que las cosas lleven un curso distinto: se niegan a repetir los gestos que la costumbre, la tradición y, en resumen, los instintos biológicos les fuerzan a hacer. Estos hombres llamamos héroes. Porque ser héroe consiste en ser uno, uno mismo. Si nos resistimos a que la herencia, a que lo circunstante nos impongan unas acciones determinadas, es que buscamos asentar en nosotros, y sólo en nosotros, el origen de nuestros actos. Cuando el héroe quiere, no son los antepasados en él o los usos del presente quienes quieren, sino él mismo. Y este querer él ser él mismo es la heroicidad.

No creo que exista especie de originalidad más profunda que esta originalidad «práctica», activa del héroe. Su vida es una perpetua resistencia a lo habitual y consueto. Cada movimiento que hace ha necesitado primero vencer a la costumbre e inventar una nueva manera de gesto. Una vida así es un perenne dolor, un constante desgarrarse de aquella parte de sí mismo rendida al hábito, prisionera de la materia.

16

INTERVENCIÓN DEL LIRISMO

Ahora bien; ante el hecho de la heroicidad —de la voluntad de aventura—, cabe tomar dos posiciones: o nos lanzamos con él hacia el dolor, por parecemos que la vida heroica tiene «sentido», o damos a la realidad el leve empujón que a ésta basta para aniquilar todo heroísmo, como se aniquila un sueño sacudiendo al que lo duerme. Antes he llamado a estas dos direcciones de nuestro interés, la recta y la oblicua.

Conviene subrayar ahora que el núcleo de realidad a que ambas se refieren es uno mismo. La diferencia, pues, proviene del modo subjetivo en que nos acercamos a él. De modo que si la épica y la novela discrepaban por sus objetos —el pasado y la realidad—, aún cabe una nueva división dentro del tema realidad. Mas esta división no se funda ya puramente en el objeto, sino que se origina en un elemento subjetivo, en nuestra postura ante aquél.

En lo anterior se ha abstraído, por completo, del lirismo, que es, frente a la épica, el otro manantial de poesía. No conviene en estas páginas perseguir su esencia ni detenerse a meditar qué cosa pueda ser lirismo. Otra vez llegará la sazón. Baste con recordar lo admitido por todo el mundo: el lirismo es una proyección estética de la tonalidad general de nuestros sentimientos. La épica no es triste ni es alegre: es un arte apolíneo indiferente, todo él formas de objetos eternos, sin edad, extrínseco e invulnerable.

Con el lirismo penetra en el arte una substancia voluble y tornadiza. La intimidad del hombre varía a lo largo de los siglos, el vértice de su sentimentalidad gravita unas veces hacia Oriente y otras hacia Poniente. Hay tiempos jocundos y tiempos amargos. Todo depende de que el balance que hace el hombre de su propio valer, le parezca, en definitiva, favorable o adverso.

No creo que haya sido necesario insistir sobre lo que va sugerido al comienzo de este breve tratado: que —consista en el pretérito o en lo actual el tema de la poesía— la poesía y todo arte versa sobre lo humano y sólo sobre lo humano. El paisaje que se pinta, se pinta siempre como un escenario para el hombre. Siendo esto así, no podía menos de seguirse que todas las formas del arte toman su origen de la variación en las interpretaciones del hombre por el hombre. Dime lo que del hombre sientes y decirte he qué arte cultivas.

Y como todo género literario, aun dejando cierto margen, es un cauce que se ha abierto una de estas interpretaciones del hombre, nada menos sorprendente que la predilección de cada época por uno determinado. Por eso la literatura genuina de un tiempo es una confesión general de la intimidad humana entonces.

Pues bien; volviendo al hecho del heroísmo, notamos que unas veces se le ha mirado rectamente y otras oblicuamente. En el primer caso, convertía nuestra mirada al héroe en un objeto estético que llamamos lo trágico. En el segundo, hacía de él un objetó estético que llamamos lo cómico.

Ha habido épocas que apenas han tenido sensibilidad para lo trágico, tiempos embebidos de humorismo y comedia. El siglo XIX —siglo burgués, democrático y positivista— se ha inclinado con exceso a ver la comedia sobre la tierra.

La correlación que entre la épica y la novela queda dibujada, se repite aquí entre la propensión trágica y la propensión cómica de nuestro ánimo.

17

LA TRAGEDIA

Héroe es, decía, quien quiere ser él mismo. La raíz de lo heroico hállase, pues, en un acto real de voluntad. Nada parecido en la épica. Por esto Don Quijote no es una figura épica, pero sí es un héroe. Aquiles hace la epopeya, el héroe la quiere. De modo que el sujeto trágico no es trágico, y, por tanto, poético, en cuanto hombre de came y hueso, sino sólo en cuanto que quiere. La voluntad —ese objeto paradoxal que empieza en la realidad y acaba en lo ideal, pues sólo se quiere lo que no es— es el tema trágico; y una época para quien la voluntad no existe, una época determinista y darwiniana, por ejemplo, no puede interesarse en la tragedia.

No nos fijemos demasiado en la griega. Si somos sinceros, declararemos que no la entendemos bien. Aún la filología no nos ha adaptado suficientemente el órgano para asistir a una tragedia griega. Acaso no haya producción más entreverada de motivos puramente históricos, transitorios. No se olvide que era en Atenas un oficio religioso. De modo que la obra se verifica más aún que sobre las planchas del teatro, dentro del ánimo de los espectadores. Envolviendo la escena y él público está una atmósfera extrapoética: la religión. Y lo que ha llegado a nosotros es como un libreto de una ópera cuya música no hemos oído nunca —es el revés de un tapiz, cabos de hilos multicolores que llegan de un envés tejido por la fe. Ahora bien; los helenistas se encuentran detenidos ante la fe de los atenienses, no aciertan a reconstruirla. Mientras no lo logren, la tragedia griega será una página escrita en un idioma de que

no poseemos diccionario.

Sólo vemos claro que los poetas trágicos de Grecia nos hablan personalmente desde las máscaras de sus héroes. ¿Cuándo hace esto Shakespeare? Esquilo compone movido por una intención confusa entre poética y teológica. Su tema es tanto, por lo menos, como estético, metafísico y ético. Yo le llamaría *teopoeta*. Le acongojan los problemas del bien y el mal, de la libertad, de la justificación, del orden en el cosmos, del causante de todo. Y sus obras son una serie progresiva de acometidas a estas cuestiones divinas. Su estro parece más bien un Ímpetu de reforma religiosa. Y se asemeja, antes que a un *homme de lettres*, a San Pablo o a Lutero. A fuerza de piedad quisiera superar la religión popular que es insuficiente para la madurez de los tiempos. En otro lugar, esta moción no habría conducido a un hombre hacia los versos; pero en Grecia, por ser la religión menos sacerdotal, más fluida y ambiente, podía el interés teológico andar menos diferenciado del poético, político y filosófico.

Dejemos, pues, el drama griego y todas las teorías que, basando la tragedia en no sé qué fatalidad, creen que es la derrota, la muerte del héroe quien le presta la calidad trágica.

No es necesaria la intervención de la fatalidad, y aunque suele ser vencido, no arranca el triunfo, si llega, al héroe su heroísmo. Oigamos el efecto que el drama produce al espectador villano. Si es sincero, no dejará de confesarnos que en el fondo le parece un poco inverosímil. Veinte veces ha estado por levantarse de su asiento para aconsejar al protagonista que renuncie a su empeño, que abandone su posición. Porque el villano piensa, muy juiciosamente, que todas las cosas malas sobrevienen al héroe porque se obstina en tal o cual propósito. Desentendiéndose de él, todo llegaría a buen arreglo, y como dicen al fin de los cuentos los chinos, aludiendo a su nomadismo antiguo, podría asentarse y tener muchos hijos. No hay, pues, fatalidad, o más bien, lo que fatalmente acaece, acaece fatalmente, porque el héroe ha dado lugar a ello. Las desdichas del *Príncipe Constante* eran fatales desde el punto en que decidió ser constante, pero no es él fatalmente constante.

Yo creo que las teorías clásicas padecen aquí un simple *quid pro quo,* y que conviene corregirlas aprovechando la impresión que el heroísmo produce en el alma del villano, incapaz de heroicidad. El villano desconoce aquel estrato de la vida en que ésta ejercita solamente actividades suntuarias, superfluas. Ignora el rebasar y el sobrar de la vitalidad. Vive atenido a lo necesario, y lo que hace lo hace por fuerza. Obra siempre empujado; sus acciones son reacciones. No le cabe en la cabeza que alguien se meta en andanzas por lo que no le va ni le viene; le parece un poco orate todo el que tenga la voluntad de la aventura, y se encuentra en la tragedia con un hombre forzado a sufrir las consecuencias de su empeño que nadie le fuerza a querer.

Lejos, pues, de originarse en la fatalidad lo trágico, es esencial al héroe querer su trágico destino. Por eso, mirada la tragedia desde la vida vegetativa tiene siempre un carácter ficticio. Todo el dolor nace de que el héroe se resiste a resignar un papel ideal, un *rôle* imaginario que ha elegido. El actor en el drama, podría decirse

paradójicamente, representa un papel que es, a su vez, la representación de un papel, bien que en serio esta última. De todos modos, la volición libérrima inicia y engendra el proceso trágico. Y este «querer», creador de un nuevo ámbito de realidades que sólo por él son —el orden trágico—, es, naturalmente, una ficción para quien no existe más querer que el de la necesidad natural, la cual se contenta con sólo lo que es.

18

LA COMEDIA

La tragedia no se produce a ras de nuestro suelo; tenemos que elevarnos a ella. Somos asumptos a ella. Es irreal. Si queremos buscar en lo existente algo parecido, hemos de levantar los ojos y posarlos en las cimas más altas de la historia.

Supone la tragedia en nuestro ánimo una predisposición hacia los grandes actos —de otra suerte nos parecerá una fanfarronada. No se impone a nosotros con la evidencia y forzosidad del realismo, que hace comenzar la obra bajo nuestros mismos pies, y sin sentirlo pasivamente, nos introduce en ella. En cierta manera, el fruir la tragedia pide de nosotros que la queramos también un poco, como el héroe quiere su destino. Viene, en consecuencia, a hacer presa en los síntomas de heroísmo atrofiado que existan en nosotros. Porque todos llevamos dentro como el muñón de un héroe.

Mas una vez embarcados según el heroico rumbo, veremos que nos repercuten en lo hondo los fuertes movimientos y el ímpetu de ascensión que hinchen la tragedia. Sorprendidos hallaremos que somos capaces de vivir a una tensión formidable y que todo en torno nuestro aumenta sus proporciones recibiendo una superior dignidad. La tragedia en el teatro nos abre los ojos para descubrir y estimar lo heroico en la realidad. Así Napoleón, que sabía algo de psicología, no quiso que durante su estancia en Francfort, ante aquel público de reyes vencidos, representara comedias su compañía ambulante y obligó a Talma a que produjera las figuras de Racine y de Corneille.

Mas en torno al héroe muñón que dentro conducimos, se agita una caterva de instintos plebeyos. En virtud de razones, sin duda suficientes, solemos abrigar una grande desconfianza hacia todo el que quiere hacer usos nuevos. No pedimos

justificación al que no se afana en rebasar la línea vulgar, pero la exigimos perentoriamente al esforzado que intenta trascenderla. Pocas cosas odia tanto nuestro plebeyo interior como el ambicioso. Y el héroe, claro está que empieza por ser un ambicioso. La vulgaridad no nos irrita tanto como las pretensiones. De aquí que el héroe ande siempre a dos dedos de caer, no en la desgracia, que esto sería subir a ello, sino de caer en el ridículo. El aforismo «de lo sublime a lo ridículo no hay más que un paso» formula este peligro que amenaza genuinamente al héroe. ¡Ay de él como no justifique con exuberancia de grandeza, con sobra de calidades, su pretensión de no ser como son los demás, «como son las cosas»! El reformador, el que ensaya nuevo arte, nueva ciencia, nueva política, atraviesa, mientras vive, un medio hostil, corrosivo, que supone en él un fatuo, cuando no un mixtificador. Tiene en contra suya aquello por negar lo cual es él un héroe: la tradición, lo recibido, lo habitual, los usos de nuestros padres, las costumbres nacionales, lo castizo, la inercia omnímoda, en fin. Todo esto, acumulado en centenario aluvión, forma una costra de siete estados a lo profundo. Y el héroe pretende que una idea, un corpúsculo menos que aéreo, súbitamente aparecido en su fantasía, haga explotar tan oneroso volumen. El instinto de inercia y de conservación no lo puede tolerar y se venga. Envía contra él al realismo, y lo envuelve en una comedia.

Como el carácter de lo heroico estriba en la .voluntad de ser lo que aún no se es, tiene el personaje trágico medio cuerpo fuera de la realidad. Con tirarle de los pies y volverle a ella por completo, queda convertido en un carácter cómico. Difícilmente, a fuerza de fuerzas, se incorpora sobre la inercia real la noble ficción heroica: toda ella vive de aspiración. Su testimonio es el futuro. La *vis cómica* se limita a acentuar la vertiente del héroe que da hacia la pura materialidad. Al través de la ficción, avanza la realidad, se impone a nuestra vista y reabsorbe el *rôle* trágico[55]. El héroe hacía de éste su ser mismo, se fundía con él. La reabsorción por la realidad consiste en solidificar, materializar la intención aspirante sobre el cuerpo del héroe. De esta guisa vemos el *rôle* como un disfraz ridículo, como una máscara bajo la cual se mueve una criatura vulgar.

El héroe anticipa el porvenir y a él apela. Sus ademanes tienen una significación utópica. Él no dice que sea, sino que quiere ser. Así, la mujer feminista aspira a que un día las mujeres no necesiten ser mujeres feministas. Pero el cómico suplanta el ideal de las feministas por la mujer que hoy sustenta sobre su voluntad ese ideal. Congelado y retrotraído al presente lo que está hecho para vivir en una atmósfera futura, no acierta a realizar las más triviales funciones de la existencia. Y la gente ríe. Presencia la caída del pájaro ideal al volar sobre el aliento de un agua muerta. La gente ríe. Es una risa útil; por cada héroe que hiere, tritura a cien mixtificadores.

Vive, en consecuencia, la comedia sobre la tragedia, como la novela sobre la épica. Así nació históricamente en Grecia, a modo de reacción contra los trágicos y los filósofos que querían introducir dioses nuevos y fabricar nuevas costumbres. En nombre de la tradición popular, de «nuestros padres» y de los hábitos sacrosantos,

Aristófanes produce en la escena las figuras actuales de Sócrates y Eurípides. Y lo que aquél puso en su filosofía y éste en sus versos, lo pone él en las personas de Sócrates y Eurípides.

La comedia es el género literario de los partidos conservadores.

De querer ser a creer que se es ya, va la distancia de lo trágico a lo cómico. Este es el paso entre la sublimidad y la ridiculez. La transferencia del carácter heroico desde la voluntad a la percepción causa la involución de la tragedia, su desmoronamiento, su comedia. El espejismo aparece como tal espejismo.

Esto acontece con Don Quijote cuando, no contento con afirmar su voluntad de la aventura, se obstina en creerse aventurero. La novela inmortal está a pique de convertirse simplemente en comedia. Siempre va el canto de un duro, según hemos indicado, de la novela a la pura comedia.

A los primeros lectores del *Quijote* debió parecerles tal aquella novedad literaria. En el prólogo de Avellaneda se insiste dos veces sobre ello: «Como casi es comedia toda la *Historia de Don Quijote de la Mancha*», comienza dicho prólogo, y luego añade: «conténtese con su *Galatea* y comedias en prosa, que eso son las más de sus novelas». No quedan suficientemente explicadas estas frases con advertir que entonces era comedia el nombre genérico de toda obra teatral.

19

LA TRAGICOMEDIA

El género novelesco es, sin duda, cómico. No digamos que humorístico, porque bajo el manto del humorismo se esconden muchas vanidades. Por lo pronto, se trata simplemente de aprovechar la significación poética que hay en la caída violenta del cuerpo trágico, vencido por la fuerza de inercia, por la realidad. Cuando se ha insistido sobre el realismo de la novela, debiera haberse notado que en dicho realismo algo más que realidad se encerraba, algo que permitía a éste alcanzar un vigor de poetización que le es tan ajeno. Entonces se hubiera patentizado que no está en la realidad yacente lo poético del realismo, sino en la fuerza atractiva que ejerce sobre los aerolitos ideales.

La línea superior de la novela es una tragedia; de allí se descuelga la musa

siguiendo a lo trágico en su caída. La línea trágica es inevitable, tiene que formar parte de la novela, siquiera sea como el perfil sutilísimo que la limita. Por esto, yo creo que conviene atenerse al nombre buscado por Fernando de Rojas para su *Celestina*: tragicomedia. La novela es tragicomedia. Acaso en la *Celestina* hace crisis la evolución de este género, conquistando una madurez que permite en el *Quijote* la plena expansión.

Claro está que la línea trágica puede engrosar sobremanera y hasta ocupar en el volumen novelesco tanto espacio y valor como la materia cómica. Caben aquí todos los grados y oscilaciones.

En la novela como síntesis de tragedia y comedia se ha realizado el extraño deseo que, sin comentario alguno, deja escapar alguna vez Platón. Es allá en el Banquete, de madrugada. Los comensales, rendidos por el jugo dionisíaco, yacen dormitando en confuso desorden. Aristodemos despierta vagamente, «cuando ya cantan los gallos»; le parece ver que sólo. Sócrates, Agatón y Aristófanes siguen vigilantes. Cree oír que están trabados en un difícil diálogo, donde Sócrates sostiene frente a Agatón, el joven autor de tragedias, y Aristófanes, el cómico, que no dos hombres distintos, sino uno mismo debía ser el poeta de la tragedia y el de la comedia.

Esto no ha recibido explicación satisfactoria; mas siempre al leerlo he sospechado que Platón, alma llena de gérmenes, ponía aquí la simiente de la novela. Prolongando el ademán que Sócrates hace desde el *Symposion* en la lívida claridad del amanecer, parece como que topamos con Don Quijote, el héroe y el orate.

20

FLAUBERT, CERVANTES, DARWIN

La infecundidad de lo que ha solido llamarse patriotismo en el pensamiento español se manifiesta en que los hechos españoles positivamente grandes no han sido bastante estudiados. El entusiasmo se gasta en alabanzas estériles de lo que no es loable y no puede emplearse, con la energía suficiente, allí donde hace más falta.

Falta el libro donde se demuestre al detalle que toda novela lleva, dentro, como una íntima filigrana, el *Quijote*, de la misma manera que todo poema épico lleva, como el fruto el hueso, la *Ilíada*.

Flaubert no siente empacho en proclamarlo: «Je retrouve —dice— mes origines dans le livre que je savais par coeur avant de savoir lire: don Quichotte[56]». Madame Bovary es un Don Quijote con faldas y un mínimo de tragedia sobre el alma. Es la lectora de novelas románticas y representante de los ideales burgueses que se han cernido sobre Europa durante medio siglo. ¡Míseros ideales! ¡Democracia burguesa, romanticismo positivista!

Flaubert se da perfecta cuenta de que el arte novelesco es un género de intención crítica y cómico nervio: «Je tourne beaucoup à la critique —escribe al tiempo que compone la *Bovary*—; *le roman que j'écris m'aiguise cette faculté, car c'est une oeuvre surtout de critique ou plutôt d'anatomie*[57]». Y en otro lugar: «Ah! ce qui manque à la société moderne ce n'est pas un Christ, ni un Washington, ni un Socrate, ni un Voltaire, *c'est un Aristophane*[58]».

Yo creo que en achaques de realismo no ha de parecer Flaubert sospechoso y que será aceptado como testigo de mayor excepción.

Si la novela contemporánea pone menos al descubierto su mecanismo cómico, débese a que los ideales por ella atacados apenas se distancian de la realidad con que se los combate. La tirantez es muy débil: el ideal *cae* desde poquísima altura, Por esta razón puede augurarse que la novela del siglo XIX será ilegible muy pronto; contiene la menor cantidad posible de dinamismo poético. Ya hoy nos sorprendemos cuando al caer en nuestras manos un libro de Daudet o de Maupassant no encontramos en nosotros el placer que hace quince años sentíamos. Al paso que la tensión del *Quijote* promete no gastarse nunca.

El ideal del siglo XIX era el realismo. «Hechos, sólo hechos» —clama el personaje dickensiano de *Tiempos difíciles*. El *cómo*, no el *porqué*; el hecho, no la idea— predica Augusto Comte. Madame Bovary respira el mismo aire que Mr. Homais —una atmósfera comtista. Flaubert lee la *Filosofía positiva* en tanto que va escribiendo su novela: «c'est un ouvrage —dice— profondément farce; il faut seulement lire, pous s'en convaincre, l'introduction qui en est le résumé; il y a, pour quelqu'un qui voudrait faire des charges au Théâtre *dans le goût aristophanesque*, sur les théories sociales, des californies de rires[59]».

La realidad es de tan feroz genio que no tolera el ideal ni aun cuando es ella misma la idealizada. Y el siglo XIX no satisfecho con levantar a forma heroica la negación de todo heroísmo, no contento con proclamar la idea de lo positivo, vuelve a hacer pasar este mismo afán bajo las horcas caudinas de la asperísima realidad. Una frase escapa a Flaubert sobradamente característica: «on me croit épris du réel, tandis que je l'exècre; car c'est en haine du réalisme que j'ai entrepris ce roman[60]».

Estas generaciones de que inmediatamente procedemos habían tomado una postura fatal. Ya en el *Quijote* se vence el fiel de la balanza poética del lado de la amargura para no recobrarse por completo hasta ahora. Pero este siglo, nuestro padre, ha sentido una perversa fruición en el pesimismo; se ha revolcado en él, ha apurado

su vaso y ha comprimido el mundo de manera que nada levantado pudo quedar en pie. Sale de toda esta centuria hacia nosotros como una bocanada de rencor.

Las ciencias naturales basadas en el determinismo habían conquistado durante los primeros lustros el campo de la biología. Darwin cree haber conseguido aprisionar lo vital —nuestra última esperanza— dentro de la necesidad física. La vida desciende a no más que materia. La fisiología a mecánica.

El organismo, que parecía una unidad independiente, capaz de obrar por sí mismo, es inserto en el medio físico, como una figura en un tapiz. Ya no es él quien se mueve, sino el medio en él. Nuestras acciones no pasan de reacciones. No hay libertad, originalidad. Vivir es adaptarse; adaptarse es dejar que el contorno material penetre en nosotros, nos desaloje de nosotros mismos. Adaptación es sumisión y renuncia. Darwin barre los héroes de sobre el haz de la tierra.

Llega la hora del «roman expérimental». Zola no aprende su poesía en Homero ni en Shakespeare, sino en Claudio Bernard. Se trata siempre de hablarnos del hombre. Pero como ahora el hombre no es sujeto de sus actos, sino que es movido por el medio en que vive, la novela buscará la representación del medio. El medio es el único protagonista.

Se habla de producir el «ambiente». Se somete el arte a una policía: la verosimilitud. ¿Pero es que la tragedia no tiene su interna, independiente verosimilitud? ¿No hay un *vero* estético —lo bello? ¿Y una similitud a lo bello? Ahí está, que no lo hay, según el positivismo: lo bello es lo verosímil y lo verdadero es sólo la física. La novela aspira a fisiología.

Una noche en el *Père Lachaise*, Bouvard y Pécuchet entierran la poesía —en honor a la verosimilitud y al determinismo.

ARTÍCULOS

(1915)

LA VOLUNTAD DEL BARROCO

SÍNTOMA curioso de la mutación que en ideas y sentimientos experimenta la conciencia europea —y hablamos de lo que acontecía aún antes de la guerra— es el nuevo rumbo que toman nuestros gustos estéticos.

Ha dejado de interesarnos la novela, que es la poesía del determinismo, el género literario positivista. Esto es un hecho indubitable. El que lo dude, tome en la mano un volumen de Daudet o de Maupassant, y se extrañará de encontrar una cosa tan poco sonora y vibrátil. De otro lado, suele sorprendernos la insatisfacción que nos dejan las novelas del día. Reconocemos en ellas todas las virtudes técnicas, pero nos parecen recintos deshabitados. Nada falta de lo inerte; pero falta por completo lo semoviente.

En tanto, los libros de Stendhal y Dostoyewski conquistan más y más la preferencia. En Alemania comienza el culto de Hebbel. ¿De qué nueva sensibilidad es todo esto síntoma?

Yo creo que esta transformación del gusto literario no sólo cronológicamente se relaciona con la curiosidad incipiente en las artes plásticas hacia el barroco. La admiración solía durante el pasado siglo detenerse en Miguel Ángel como en el confín de un prado ameno y una feracísima selva. El barroco atemorizaba; era el reino de la confusión y del mal gusto. Por medio de un rodeo, la admiración evitaba la selva e iba a apearse de nuevo al otro extremo de ella, donde con Velázquez parecía volver la naturalidad al gobierno de las artes.

No dudo de que efectivamente haya sido el barroco un estilo de rebuscada complejidad. Faltan en él las claras cualidades que otorgan a la época precedente el rango de clásica. Ni por un momento voy a intentar la reivindicación en bloque de esta etapa artística. Entre otras cosas, porque no se sabe aún bien qué es, no se ha hecho su anatomía ni su fisiología.

Sea de ello lo que quiera, acontece que cada día aumenta el interés por el barroco. Ya no necesitaría Burckhardt, el *Cicerone*, disculparse de estudiar las obras seiscentistas. Sin haber llegado todavía a un distinto análisis de sus elementos, algo nos atrae y satisface en el estilo barroco que encontramos asimismo en Dostoyewski y Stendhal.

Dostoyewski, que escribe en una época preocupada de realismo, parece como si se propusiera no insistir en lo material de sus personajes. Tal vez cada uno de los elementos de la novela considerado aisladamente pudiera parecer real; pero Dostoyewski no acentúa esta su realidad. Al contrario, vemos que en la unidad de la novela pierden toda importancia y que el autor los usa como puntos de resistencia donde toman su vuelo unas pasiones. Lo que a él interesa es producir en el ámbito

interno a la obra un puro dinamismo, un sistema de afectos tirantes, un giro tempestuoso de los ánimos. Léase JE/ *Idiota*. Allí aparece un joven que llega de Suiza, donde ha vivido desde niño, encerrado en un Sanatorio. Un ataque de imbecilidad infantil borró de su conciencia cuanto en ella había. En el Sanatorio —limpia atmósfera de fanal— ha construido el pío médico sobre su sistema nervioso, como sobre unos alambres, la espiritualidad estrictamente necesaria para penetrar en el mundo moral. Es, en rigor, un perfecto niño dentro del marco muscular de un hombre. Todo esto, llevado a no escasa inverosimilitud, sirve de punto de partida a Dostoyewski; mas cuando acaba la cuestión de realismo psicológico empieza su labor la musa del gran eslavo. M. Bourget se detenía principalmente a describir los componentes de la ingenuidad. A Dostoyewski le trae ésta sin cuidado, porque es una cosa del mundo exterior y a él sólo le importa el mundo exclusivamente poético que va a suscitarse dentro de la novela. La ingenuidad le sirve para desencadenar en una sociedad de personajes análogos un torbellino sentimental. Y todo lo que en sus obras no es torbellino, está allí sólo como pretexto a un torbellino. Parece como si el genio dolorido y reconcentrado tirase del velo que decora las apariencias y viéramos de pronto que la vida consiste en irnos como vórtices o ráfagas, o torrentes elementales que arrastran en giros dantescos a los individuos; y esas corrientes son la borrachera, la avaricia, la amencia, la abulia, la ingenuidad, el erotismo, la perversión, el miedo.

Aun hablar de esta manera es hacer intervenir demasiado la realidad en la estructura de estos pequeños orbes poéticos. Avaricia e ingenuidad son movimientos; pero, al cabo, movimientos de las almas reales y podría creerse que la intención de Dostoyewski era describir la realidad de los movimientos psíquicos como otros lo han hecho con las inquietudes. Claro es que con alguna sustancia real tiene que representar el poeta sus ideales objetos. Pero el estilo de Dostoyewski consiste precisamente en no retenernos a contemplar el material empleado y colocarnos desde luego frente a puros dinamismos. No la ingenuidad en la ingenuidad, sino lo que de movimiento vivaz hay en ella, constituye su objetividad poética en *El Idiota*. Por eso la más exacta definición de una novela de Dostoyewski sería dibujar con el brazo impetuosamente una elipse en el aire.

Y ¿qué otra cosa sino esto son ciertos cuadros de Tintoretto? Y, sobre todo, ¿qué otra cosa es el Greco? Los lienzos del griego heteróclito se yerguen ante nosotros como acantilados verticales de unas costas remotísimas. No hay artista que facilite menos el ingreso a su comarca interior. Carece de puente levadizo y de blandas laderas. Sin que lo sintamos, Velázquez hace llegar sus cuadros bajo nuestras plantas, y antes de pensarlo nos hallamos dentro. Pero este arisco cretense desde lo alto de su acantilado dispara dardos de desdén y ha conseguido que durante siglos no atraque en su territorio barco alguno. El que ahora se haya transformado en un concurrido puerto comercial creo que es síntoma no despreciable de la nueva sensibilidad barroquista.

Pues bien; de una novela de Dostoyewski nos trasladamos insensiblemente a un cuadro del Greco. Aquí encontramos también la materia tratada como pretexto para

que un movimiento se dispare. Cada figura es prisionera de una intención dinámica; el cuerpo se retuerce, ondea y vibra de la manera que un junco acometido del vendaval. No hay un milímetro de corporeidad que no entre en convulsión. No sólo las manos hacen gestos; el organismo entero es un gesto absoluto. En Velázquez nadie se mueve; si algo puede tomarse por un gesto es siempre un gesto detenido, congelado, una «pose». Velázquez pinta la materia y el poder de la inercia. De aquí que en su pintura sea el terciopelo verdadera materia de terciopelo, y el raso raso, y la piel protoplasma. Para el Greco todo se convierte en gesto, en *dynamis*.

Si de una figura pasamos a un grupo, nuestra mirada es sometida a participar en una vertiginosa andanza. Ora es el cuadro una rauda espiral; ora una elipse o una ese. Buscar verosimilitud en el Greco es —nunca más oportuna la frase— buscar cotufas en golfo. Las formas de las cosas son siempre las formas de las cosas quietas, y el Greco persigue sólo movimientos. Podrá el espectador malhumorado volver la espalda al *perpetuum mobile* que está preso en el lienzo, pero no se obstine en arrojar del panteón artístico al pintor. El Greco, sucesor de Miguel Ángel, es una cima del arte dinámico que, cuando menos, equivale, al arte de lo estático. También las obras de aquél producían en las gentes un como espanto y desasosiego que expresaban hablando de la «terribilitá» del Buonarroto. Un poder de violencia y literalmente arrebatador había éste desencadenado sobre el mármol y los muros inertes. Todas las figuras del florentin tenían, como dice Vasari, «un maraviglioso gesto di muoversi».

El giro es inmejorable; en esto consiste lo que hoy, y por lo pronto, nos interesa más del arte barroco. La nueva sensibilidad aspira a un arte y a una vida que contengan un maravilloso gesto de moverse.

España, 12 agosto 1915.

CUADROS DE VIAJE

¡SE VAN, SE VAN!

DEBE haber en mi corazón algo así como una nao con las velas rotas y los obenques segados, porque de otro modo no acierto a explicarme la atracción que sobre mí ejercen los puertos. Sentado en uno de estos norays de hierro donde se amarran los vapores y que llevan impresa en relieve la marca de fábrica, yo me estaría unos cuantos siglos, como dicen que oyendo a un jilguero se estuvo cierto santo eremita. Y más que en ningunos otros, hallo complacencia en estos puertos españoles, que son todos un poco tristes, porque son todos un mucho pobres.

Así en este puerto de Gijón, tan sin ventura, que ni siquiera es el puerto de Gijón. Enfrente de él, a unas cuantas millas de distancia, avanza sobre el mar, como una lengua que lame su espalda inquieta, un cerro oscuro. Los ingenieros fueron allá, desventraron el cerro y, a la fuerza, lo convirtieron en puerto del Musel. Luego vinieron los empleados del Ministerio de Fomento e hicieron del puerto del Musel el puerto de Gijón. Para todo ello se encontraron razones sobradas de orden económico y náutico. Hubo, sin embargo, largas y ardientes disputas que dividieron en dos bandos acérrimos a los gijoneses, como hoy se dividen en germanófilos y francófilos y mañana se dividirán de otra manera, porque a los buenos españoles les es el mundo un pretexto para querellarse los unos con los otros.

Puesto a elegir, yo me declaro partidario del viejo puerto gijonés. ¿Por qué? Por casticismo, por tradicionalismo. En nuestra raza lo castizo fue siempre ponerse de parte del vencido. El primer poema que un español compuso —*La Farsalia*, de Lucano— cantaba a un vencido, y el héroe de nuestra mejor novela personifica la enorme capacidad del hombre para ser derrotado. Por esto prefiero el puerto antiguo de Gijón, que es de los dos el vencido. Apenas si se hace caso de él, y hasta don Faustino Rodríguez Sampedro, que es propietario de uno de los muelles, se afana por desprenderse de su propiedad y quiere vender a toda costa el muelle al Ayuntamiento.

Todos los días, entre doce y una, vengo a visitar el pequeño puerto humillado. Suele haber media docena de vapores o poco más que van ingurgitando por sus anchas escotas las vagonetas cargadas de carbón. Algunas balandras y quechemarines aguardan aquí y allá, movidas levemente por la respiración del mar, que se contrae y se dilata en ritmo jamás roto como un pecho infinito. Atracada junto a un montón de

tablas y unos toneles de éter yacentes sobre el muelle, está la goleta *Luisa,* tan blanca y tan menuda, dejando ver todas sus intimidades. Es ya una amistad, contraída por el azar de un encuentro, como todas las amistades. Tiempos vendrán en que se avergüence el hombre de haber ejercitado sin método y al acaso este supremo modo del sentimiento que llamamos amistad. Un día la amistad se organizará científicamente. Entretanto nos hacemos amigos de un hombre como de una goleta, porque los hemos encontrado en nuestro camino. Cada siete u ocho días la goleta *Luisa* llega de Santander, rasgando la fina piel del mar, y se adhiere al muelle del Sr. Rodríguez Sampedro. En là cubierta picotean unas gallinas, se desliza un gato de piel luminosa y hace sus bellaquerías un mico que el patrón compró en Lisboa. La admiración hacia el *Prometoide* encadenado suele reunir sobre el muelle un tropel de muchachos que le azuzan con grandes gritos agudos: ¡Portugués, portugués!

Uno de los mayores encantos que para el hombre de tierra ofrece la vida del hombre de mar, es la extrema alternativa entre máxima actividad y completa inercia que aquélla trae consigo. Hombres de tierra adentro serían igualmente incapaces de soportar los febriles afanes de la hora de tormenta o la en que culmina la pesca y la profunda inacción de los días en el puerto. Nadie sabe estarse tan heroicamente inmóvil horas y horas, como estos pescadores.

Estos pescadores no son asturianos. Me ha parecido observar que la raza asturiana vive en cierto modo de espaldas al mar, por lo menos, que no tiene los instintos piscatorios. He oído que prefieren la navegación de altura, que son, en gran número, pilotos y fogoneros. Así será: pero en toda la costa que he recorrido no he visto más que un pueblo que tenga el alto estilo de las razas pescadoras. Se llama Cudillero, y es un terrible nido hincado en la peña, apto sólo para que de él se lancen al mar sus hombres, como recios cormoranes, «el cuello tendido, el ala silbando».

Pero estos pescadores a que me refiero son vascos. ¡Pobre puerto viejo de Gijón! No ha bastado al destino humillarle supeditándole al joven puerto del Musel, tan petulante, con sus grúas aparatosas y sus trasatlánticos, allá enfrente, bajo el cerro tajado. Esta es, al fin y al cabo, una humillación económica y administrativa, una preterición y mengua de orden civil. Y a un temperamento delicado y digno, con vitalidad recogida e íntima, le trae siempre un poco sin cuidado todo lo civil y administrativo. Los hombres más finos han sentido siempre un secreto placer en verse pobres y ser nadies. Los rangos económicos y los sociales se fundan en un principio de utilidad, y el hombre exquisito sabe desde hace dos mil años que a las cosas óptimas del universo les acontece ser inútiles.

Es más doloroso para este puerto que ante una pupila desinteresada, prevenida a mirarlo estéticamente, su nota más vigorosa y cumplida, la que mejor se prende en la memoria y más sacude la fantasía consiste en unas lanchas boniteras vizcaínas que siempre hay en él surtas. Sobre todo cuando se ha anunciado galerna y el cielo ceniciento gravita a lo largo de la costa, acuden por docenas, con un rumor de alarma, ligeras y trémulas bajo las ráfagas. Allí se están dos o tres días, unas junto a otras, en

haces disciplinados, con su mástil único y oblicuo teñido de añil, su obra muerta de color añil, sus hombres hercúleos con anchos calzones azules, prietas camisetas de punto, boinas ajustadas, pipas en las bocas, semblantes triangulares, tallados en carne bruna por el hacha de un dios terco y simplista. No cabe imagen más llena de estilo, en que un modo de vida se exprese a sí mismo con tal pureza y plenitud. La nave y el hombre parecen aquí inseparables y forman una extraña unidad monstruosa, de esencial mitología, parida por el mar en una jornada tempestuosa y fecunda. Estos pescadores, digo, no abandonan nunca su embarcación; perduran en actitudes hieráticas indefinidamente, esfumados en la dulce niebla de la marina, y tienen además la ventaja de parecerse todos algo a D. Miguel de Unamuno.

¡Inercia letal del puerto a mediodía! En el *lciar* —un vaporcito que hace el cabotaje desde San Sebastián— se ha suspendido la labor de carga durante la siesta. En el suelo un hombre duerme tendido; el alma de una pala sírvele de almohada. Chapotea el agua tenazmente.

Y llegan dos hombres. Uno, con chapeo pardo, mugriento; otro, con gorra gris desfilachada. Ambos maltraídos, con gesto de atroz cansancio, las barbas crecidas y la tez de ese color amarillento que viene de las noches a la intemperie y las mañanas sin aseo. Se acercan al hombre que duerme sobre el hierro de la pala, y uno de ellos dice:

—¿Ha venido el capitán?

—No, todavía no.

—¿Cree usted que nos dará trabajo para llevarnos en cambio a San Sebastián?

—¡Mal se anda, amigos!

—¿Cómo se va a andar?… Ciento veinticinco leguas traemos desde El Ferrol. Yo y aquí mi cuñado…

—Pues a mala parte vienen si buscan trabajo.

—No, si vamos para Francia.

El hombre del chapeo pardo es un castellano que habla con una rara inteligencia de las cosas; es sereno y enérgico ante la vida, ante esa vida suya áspera, opresiva. Todo lo ve como es, con claridad y precisión. El hombre de la gorra gris, su cuñado, es extremeño; como suelen hoy —(¿dónde nació Pizarro, Hernán Cortés?)— los de su tierra, tiene el carácter reblandecido y morazo; sin espontaneidad, sin arranque, va al estricote del otro. Llamado por éste, fue de Cáceres a Ferrol; tardó tres meses; cuando llegó había pasado la buena ocasión para el trabajo. Pone a la vida adversa un rostro entre lamentable y cómico, y oculta su cobardía ante la dureza del destino bajo un disfraz de burlas.

—En Ferrol se acabó el trabajo —prosigue el del chapeo pardo—. Un amigo mío que se fue a Burdeos hace seis meses y hoy tiene una buena colocación me ha escrito que me vaya y nos dará jornada. Por eso, dejamos diez reales a las mujeres y echamos a andar con otros diez. En Galicia nos echaban de los pueblos.

—¡Qué gente, la verdad! —interrumpió el extremeño—. Pero yo me decía: donde

una tierra acaba otra empieza. ¡Vamos *pa alante* !

—Las canteras están cerradas, muchas fábricas lo mismo. Las minas apretadas de obreros.

—¡No hay donde dar una *peona* !

—No sé cómo hemos llegado aquí. Hay que ver esos caminos, llenos de gente como uno, con los «macutos» a la espalda y los dientes largos.

—Va más gente por esas carreteras que por la calle Mayor.

—¿Y dónde van? —pregunto yo.

—Todos *pa* Francia, caballero. Allí se vive bien. ; Pero aquí todo va mal. Los comercios están ahogados. Porque, mire, caballero, los comercios no viven del rico, sino del pobre; cuando el pobre hambrea los comercios se secan.

—Ayer comimos gracias a una motocicleta. Veníamos con un sol que hacía sudar hasta al gallo de la Pasión. Y pasó uno con una motocicleta. Y yo le dije a éste: —Cristo, ¡quién tuviera ruedas! Y éste me dijo: —Déjale, que puede que acabe al paso, como nosotros. En efecto: media legua más allá lo encontramos parado, soplándole a la máquina. Le estuvimos ayudando, y, al fin, tuvimos que cargar el chisme a la espalda. Nos dio dos pesetas, y comimos.

—Todos los días —dice el de la pala— llegan aquí a *puñaos* gente como vosotros.

Yentonces el extremeño cómico y lamentable pronunció esta frase esencial:

—Le digo a usted que esta guerrita va a arreglar el estómago a más de cuatro.

¿Germanófilos, francófilos? Insultos de unos periodistas a otros periodistas en las columnas impresas, de unos ciudadanos a otros ciudadanos en torno a las mesas de los cafés, soberbias y estulticias oratorias, ausencia de lealtad y cordialidad nacional, palabras…

Yen tanto, estos dos hombres, el uno con su chapeo pardo, el otro con su gorra gris, carretera adelante, hacia Francia, se van.

España, 9 septiembre 1915.

LA GUERRA, LOS PUEBLOS Y LOS DIOSES

LA guerra no crea ni aniquila cosa alguna; simplemente aclara, pone de relieve y hace gritar a lo que de antemano se hallaba en los corazones. Así la nueva efervescencia que en torno al principio de lo nacional se siente hoy, no es un engendro de la guerra. Esta no ha hecho más que acelerar el desarrollo de un germen preexistente en la conciencia occidental de los últimos años.

¿Y qué es la nación? ¿Qué es un pueblo? —volvemos hoy a preguntamos, al ver cómo de entre los escombros del «internacionalismo», vencido sin combate, se incorpora ese otro poder que separa en trágica pluralidad a los hombres.

Desde 1900 podía notarse en los temperamentos más delicados de Europa un aumento de preocupación por la idea de nacionalidad. Volvía ésta a adquirir un sentido e influjo nacional. Este hecho no era nada extraño: de 1900 a 1910 en el alma europea ha retoñado el romanticismo, y la idea de «nación» es hija de los románticos. Más concretamente: es hija del romanticismo alemán. Herder, Schelling y Hegel han sido los profetas de la nacionalidad, del «espíritu del pueblo», como ellos decían.

El resto del siglo XIX ha insistido demasiado sobre la concepción de los pueblos como realidades anatómicas, físicas, bestiales, que cruzan la historia a la carrera mientras las ideas son saetas que un saetero ideal les va clavando entre las cernejas de los flancos. Lejos de ser éstas la exudación más íntima de las almas étnicas, serían elementos inorgánicos e instrumentales de que se dejan penetrar.

Yo ando algo remoto de pensar así. Y no porque rehúya una concepción determinista de la historia. Al revés, el determinismo materialista de la historia, basado en la noción anatómica de las razas, me parece demasiado relapso. Si a tal grado de calor y a tal milímetro de desviación craniana, a tal grado de coloración cutánea o tal forma de nacer rizados los cabellos se pudiera atribuir unívocamente tal idea, tal predilección estética concreta, tal expresión religiosa, tal instituto jurídico, de modo que sólo a ellas cupiera atribuir éstos, me parecería esta filosofía aceptable. Pero ocurre que semejante atribución exacta no es posible, que a cada configuración anatómica pueden referirse como efectos los productos culturales más distantes y que el ridículo salta a la vista cuando se lee, según se lee en el libro de Hammon, que el cráneo del *homo alpinus*, es decir, del honrado suizo, produce una enorme capacidad tributaria, y una gran afición a montar en bicicleta, o aquella patochada del gran Buckle que derivaba la aptitud de los indios para la metafísica de que se alimentaban con arroz.

Dar como fundamento al determinismo histórico nociones biológicas es tan

ilusorio, que un pensador sutil de nuestros días, el doctor melifluo Mr. Bergson, ha podido restaurar, merced a ellas, el extremo indeterminismo. Un cerebro es para Bergson una fábrica de indeterminaciones, un aparato de liberación.

El determinismo radical de la historia tiene que ser psicológico o tal vez más estrictamente ideológico. Nos es menester para los problemas históricos un género de fatalidad que no excluya la libertad de las acciones. Ahora bien, obra uno libremente cuando es uno el que obra. Y uno es en definitiva las ideas que uno tiene. Así el viejísimo libro indio *Dhamapada*: «Todo lo que somos es fruto de lo que hemos pensado; somos principalmente pensar, consistimos en pensamientos. Si un hombre, por tanto, habla u obra con impuros pensamientos, le irá siempre a la zaga el dolor como la rueda del carro sigue a la pezuña del buey».

Libre es la acción que dimana de nuestro ideario íntegro, aquella fluencia que recoge en sí todas las torrenteras de nuestra cuenca espiritual. Por eso escribe Chesterton: «Hay gentes, y yo entre ellas, para quien lo más importante en un hombre es su concepción del universo. Para una patrona a quien se presenta un nuevo huésped, es ciertamente de importancia conocer las rentas que éste posee, pero es mucho más importante para ella saber qué es lo que piensa del mundo. Para un general que tiene que combatir al enemigo, es ciertamente de importancia averiguar las fuerzas del enemigo, pero lo es mucho más conocer sus ideas sobre las cosas últimas».

Del mismo modo la última fuente de los actos de un pueblo consiste en su ideario. No hemos de buscar las razas humanas, las razas históricas en los cajones de la antropología, sino en la historia misma. Una raza de hombres es una clase de productos culturales, de ideas, de acciones, de sentimientos. Y originariamente y sobre todo, una raza es una manera de pensar.

No me refiero ahora al pensar científico, a las creaciones estéticas o jurídicas de un pueblo; estas operaciones no son nunca en rigor populares, sino que las realizan individuos especializados. Pero en cada país, de la labor de los sabios, del ejercicio de los artistas, de la actividad técnica de juristas y administradores que tiene lugar en cerrados laboratorios, en estudios, en oficinas, trasciende como una fosforescencia ideológica, que es la luz con que se ven las cosas andando por las calles y deteniéndose en las plazuelas. Todo lo que es científico en la labor científica, estrictamente artístico en las bellas artes, técnico en la administración y en la política queda dentro de los recintos donde se produce: aquella fosforescencia está, en cambio, compuesta por cuanto hay de confuso, de amorfo, de genérico en esos ejercicios. O, mejor dicho, es aquella misma ideación reflexiva en su expresión germinal indiferenciada. Es la atmósfera mítica del pueblo dentro de la cual, procediendo de la cual, adquieren sus formas concretas las ciencias, las artes, las leyes.

Estas últimas, por ejemplo, son cristalizaciones de una jurisprudencia difusa y más vaga: la costumbre. De ésta sale aquélla al cabo de más o menos rodeos. Pero

una vez cristalizada la ley, la atmósfera mítica popular, incomparablemente tenaz, continúa envolviéndola, y a poco las aristas del prisma legal comienzan de nuevo a encenderse en líneas fosforescentes, nueva costra de costumbres que empieza a depositarse en torno a la ley nueva que se ha mandado hacer.

En un lugar de Schelling —en la *Filosofía de la Mitología*, obra de su vejez atormentada— sostiene el filósofo profundamente que un pueblo es, en última instancia, su mitología, su idea de la divinidad.

¿Cómo han nacido los pueblos? —se pregunta—. ¿Qué impulso disgregó la humanidad homogénea inicial? La leyenda bíblica deriva la escisión en pueblos diferentes de la confusión de las lenguas. Nada separa tan íntimamente a los pueblos como el idioma, y sólo dos pueblos que hablan idiomas diferentes están realmente separados; no es posible, pues, desligar el origen de los pueblos del origen de los idiomas[61].

¿Pero de dónde vino, a su vez, la divergencia de idiomas? Es el lenguaje el producto más inmediato de la conciencia: su divergencia en idiomas distintos supone, consecuentemente, «una crisis espiritual en lo más íntimo de los hombres». El lenguaje es la manifestación de la comunidad radical de los espíritus, es la comunicación misma. La unidad originaria de lenguaje revela la unidad de pensamiento. Y el pensamiento central del hombre primitivo no es la aritmética o la física, es su noción de Dios sobre el mundo y del mundo bajo Dios; es el mito.

Pues bien, el rompimiento de la unidad lingüística requiere para ser explicado, según Schelling, una conmoción profunda en los senos de las conciencias humanas. Y puesto que el contenido básico de éstas, aquél de que todas las restantes ideaciones provenían como de una matriz, era el mito divino, habrá que derivar la separación de los pueblos de una hendidura pavorosa que se abrió en la concepción común del Dios. El Dios único se partió en Dioses y la humanidad quedó disgregada, separada por grietas hondísimas, y cada aglomeración de hombres se sintió compacta y unificada por la creencia en uno de esos Dioses y despegada, hostil hacia otra cualquiera que pensaba otro Dios. La duda del Dios común llevó a la invención de Dioses particulares, y en esta invención se hicieron los pueblos; estas invenciones son los pueblos.

Esta idea de Schelling tiene una primera apariencia extravagante. Sin embargo, medítese un poco. Póngase en lugar de Dios la idea de mayor eficacia que contenga la mente de un pueblo y de la cual toman las demás su origen. Dos colectividades que discrepen en aquella idea primaria no podrán vivir juntas, como un casino republicano y un casino jaimista. Y no pueden vivir juntas, sencillamente porque no se entienden. Hablan ideologías incomunicantes y repulsivas.

Schelling se deja ir a una etimología ingeniosa, pero que sólo tiene un valor metafórico. La confusión bíblica de las lenguas partió de Babel. ¿Qué es esto de Babel? Se dice que Bab-Bel, puerta de Dios. Nada de eso. La significación verdadera, la da la Biblia en el versículo 9.º: «Por esto fue llamado el nombre de ella Babel,

porque allí confundió Jehová el lenguaje de toda la tierra y desde allí los esparció sobre la faz de toda la tierra». Babel es propiamente *Balbel*, una palabra onomatopéyica con que se imita el ruido que percibimos al oír una lengua desconocida. Es el mismo tema —sigo reproduciendo a Schelling— que produjo la palabra griega *bárbaro*, es decir, el que habla otra lengua, aquel a quien no entendemos, y la latina *balbuties*, la francesa *babil* y la española *balbucear*.

Un pueblo es su mitología, y mito es todo lo que pensamos cuando no pensamos como especialistas, como médicos, como pintores, como economistas. Mitología es el aire de ideas que respiramos a toda hora; son los pensamientos espontáneos que van por las calles de las urbes como canes sin dueño; son las emociones anónimas que mueven las muchedumbres; son los prejuicios de las madres y las pardas consejas que cuentan las nodrizas; son los lugares comunes de la Prensa y de los oradores. Pero son también mitología las creencias básicas de que parte nuestro edificio espiritual, las tendencias intelectuales que constituyen el empellón inicial recibido del ambiente por nuestra conciencia infantil; es el módulo decisivo, el ritmo mental que penetra íntegramente nuestra estructura psicológica, atmósfera omnipotente e irradiante, siempre y dondequiera eficaz, substancia colectiva de que los individuos somos sólo variaciones. Una mitología es un pueblo. La mitología en que nacemos es nuestra fatalidad y nuestro determinismo. Ella nos separa, nos incomunica en lo más íntimo con los otros hombres de los otros grupos. «No un aguijón externo, sino el aguijón de la íntima inquietud, el sentimiento de que ya no se es la humanidad entera, sino sólo una parte de ella y que no se pertenece a lo que es la unidad verdadera, sino que se ha caído en poder de otro Dios particular, este sentimiento fue quien empujó a los pueblos de tierra en tierra, de costa en costa, hasta que cada uno se halló bien solo consigo y bien separado de todos los extraños y encontró el lugar para él determinado e idóneo». Rota la humanidad, los pueblos se educan trashumando, se hacen vagabundos. La historia es la historia de esta peregrinación en busca cada pueblo, cada nación, de su parte de mundo.

Summa, 15 diciembre 1915.

PERSONAS, OBRAS, COSAS

(1916)

PRÓLOGO

VAN *en este volumen reunidos los trabajos menos imperfectos de entre los que he publicado durante la corriente de nueve años. El primero de ellos* —Las ermitas de Córdoba— *es tal vez el primero que he dirigido al público desde un periódico notorio. Era en* 1904: *tenía yo veinte años e innumerables inquietudes. El más reciente de los artículos aquí coleccionados es de* 1912.

Al dar este tomo a la imprenta me ha parecido, pues, que me despedía de mi mocedad. Y en esa hora patética ha habido un instante peligroso: toda mi juventud se ha adelantado turbulenta en mi memoria, como legionarios de Roma en el día de su licenciamiento. He necesitado algún esfuerzo para que este prólogo no cayera en la tentación de dar solemnidad a la despedida, concediendo así injustificada importancia a esta escena vulgar del hombre que dice «adiós» a sus primeros fervores y dolores.

Había, sin embargo, un motivo que podía hacer tolerable la prosopopeya: mi mocedad no ha sido mía, ha sido de mi raza. Mi juventud se ha quemado entera, como la retama mosaica, al borde del camino que España lleva por la historia. Hoy puedo decirlo con orgullo y con verdad. Esos mis diez años jóvenes son místicas trojes henchidas sólo de angustias y esperanzas españolas.

En todo lo esencial puedo hacerme actualmente solidario de los pensamientos que este volumen transporta. Sólo hallo una excepción grave, a que responden dos o tres advertencias por mí desligadas al pie de otras tantas páginas: me refiero al valor de lo individual y subjetivo. Hoy más que nunca tengo la convicción de haber sido el subjetivismo la enfermedad del siglo XIX, *y en grado superlativo, la enfermedad de España. Pero el ardor polémico me ha hecho cometer frecuentemente un error de táctica, que es a la ve% un error substancial. Vara mover guerra al subjetivismo negaba al sujeto, a lo personal, a lo individual todos sus derechos. Hoy me parecería más ajustado a la verdad* V *aun a la táctica reconocérselos en toda su amplitud y dotar a lo subjetivo de un puesto y una tarea en la colmena universal*.

Y nada más.

He tomado la mano de mi mocedad como la de un amigo fiel. He mirado al fondo de sus ojos, y he visto que no se turbaba. He empujado su espalda hacia el pretérito, y he dicho: «Adiós, puedes irte tranquila».

El premio único, el premio suficiente, el premio máximo a que cabe aspirar es éste: poder irse tranquilo.

El Escorial, enero, 1916.

LAS ERMITAS DE CÓRDOBA

SI al acercarse el verano con sus ardores buscamos un lugar umbroso o una playa oreada, ¿por qué no hemos de buscar también sanatorios de silencio y casas de baños de soledad cuando algo dentro de nosotros nos demanda aislamiento?

Visitemos, por ejemplo, las ermitas de Córdoba, que son una fábrica de soledad como no hay otra. En la cima de un monte se hallan las blancas celdas rodeadas de arbustos y árboles severos y de flores que traen a la memoria la flora extática del Beato Angélico; fornidos bardales que siguen las quebraduras del terreno ciñen la frente del monte; su recinto se llama el *Desierto*. El aroma de Córdoba, balsámico y pertinaz, es aquí más intenso, y plantas bravas le influyen algún dejo punzante, enérgico, tónico que acelera la sangre en las venas, despierta las más hondas ideas, sacude al místico bufón que vagabundea por el cuerpo del hombre, y no obstante, unge los nervios de castidad y de templanza.

Un cenobita con sayal del color de la tierra abre un portón; entramos. Dos hileras de cipreses ensimismados con su follaje recio, de un verde casi negro, conducen a la iglesuca y al aposento del capellán. En la sacristía se ven dos cuadros que figuran una antítesis dolorosa. Es uno la imagen horrenda de una pobre ánima del purgatorio ardiendo en llamas de ocre; en un rincón del lienzo está escrito: *Alma en pena*. En el otro cuadro se lee: *Alma en grada*; representa una mujer tan bella, con unos ojos tan azules, unos cabellos tan augustos y dorados y unos labios tan deleitosos, que a no hallamos a tamaña altura sobre el nivel del mar y de los instintos, alguna inquietud nos sobrecogería.

Luego conviene dejarse ir, lasa la voluntad, por el campo austero que se abre en derredor. Las ermitas están desparramadas en la cima, ocultas en la espesura. Cada una tiene su huerto, largo de algunos pasos, ceñido por blanca tapia que se recata entre las chaparras y las higueras. Cada una tiene un ciprés y una espadaña.

A poco de estar en semejante lugar somos transportados a la mansa región de las ideas generales. Las pasiones y las querencias de la carne no concluyen nunca, en verdad; tal vez sigan inquietando nuestros cuerpos bajo la tierra; pero aquí se intelectualizan, se convierten en conceptos puros y son más llevaderas. Siempre es menos dolorosa una teoría que un amor.

Va muriendo la tarde. El silencio es sorprendente: para los que de ordinario vivimos en medio del estruendo ciudadano, un instante de silencio nos suena a algo cristalino que se rompe. Sobre la frente, el cielo. Córdoba, en lo hondo, prolonga su añejo sopor en brazos del Guadalquivir; el color blanco azulado del caserío favorece la blancura, la discreción del paisaje lejano. Por el contrario, cuanto hay en el recinto

de las ermitas tiene esa crispación audaz que ha de hallarse en el rostro del místico al punto de saltar de la oración al éxtasis.

Se siente caer en torno la llovizna bienhechora del silencio, y elevarse de entre los árboles humaredas de paz. Respíranse emanaciones de supremo idealismo, y al cortar una flor salvaje, nos parece desglosar una palabra de San Juan de la Cruz o de Novalis, y mezclo estos dos nombres porque aquí se está de tal manera por encima de todo, que la ortodoxia y la heterodoxia se entrevén apenas, como dos mulas negras que cruzan ahora, allá abajo, por un camino de plata. El espíritu queda proyectado hacia las últimas preguntas: ¿Qué es la vida? ¿Qué es la muerte? ¿Qué es la felicidad?

El rumor casi humano de una campana parladora surge de una espadaña y se esparce en halos armoniosos: es un son blando y acariciador que pasa refrescando el cerebro y produciendo suave angustia, como si una mano de mujer se posara en nuestro pecho y lo oprimiera. Hay en las quietudes de los campos sonidos que despiertan en nosotros cúmulos de sensaciones tan agudas y deliciosamente complicadas, que quisiéramos tener mil oídos y mil orejas para escuchar con todos ellos aquella nota única.

Otra ermita contesta con su campana; después, la capilla, más grave, da su voz; más tarde, y lejos, habla otra nerviosamente, y luego otra y otra, dulces, tranquilas, ritmosas, balbucientes; cada una desarrolla bajo el cielo benigno del atardecer el sereno tapiz de meditaciones que ha urdido sobre su soledad el eterno cenobiarca que las tañe. Estos monjes tienen muertas sus viejas lenguas purificadas, y dejan a las campanas que conversen en su lugar. Doscientos cincuenta y tres tañidos debe dar al día cada ermita. ¡Ah!, la voz de las campanas de las celdas es una música teológica que echa sobre el pensamiento paños blancos de sosiego. Cerca de nosotros chirrían los goznes de una puerta. De ella sale un ermitaño con su bordón de coro; comienza a andar por una vereda entre los setos espinosos, y se dirige a la capilla. Es un viejo cetrino y alto que al caminar cojea. A seguida, otros solitarios abandonan sus huertos con un bordón igual en sus manos oscuras. Y es una imagen exótica de otros países y tiempos la que ofrecen estos peregrinos de barbas abundosas, haciendo vía aquí y allá por toda la extensión quebrada del *Desierto*; ahora aparecen destacándose en el cielo como si llegaran de la Tebaida en una nube de oro, y a poco se hunden en un barranco y vuelven a aparecer indecisamente entre los árboles, borrándose sobre la tierra del mismo tono caliente que sus hábitos. ¿Quiénes son estos hombres? Son, en su mayor parte, campesinos toscos que, heridos por un súbito fervor, ascienden a este monte, y aquí se olvidan de sí mismos por espacio de algunos años y aun todo el resto de sus días. No hacen votos solemnes de vida monástica. ¿Para qué? ¿A qué dar a su aislamiento el matiz sombrío de una acción irremediable? Visten el sayal, cubren su cabeza con esa extraña monterilla de judío, se ciñen los lomos con mi rosario hecho de huesos de aceitunas o una ancha correa, dejan crecer sus barbas y enjaulan en una de estas celdillas toda la casa de fieras de sus instintos. Conforme pasa el tiempo, van despojándose de ellos y arrojándolos delante de sí con la ingenuidad, con la lentitud,

con la sencillez con que se tiran piedrecillas en un agua muerta.

En Constantinopla, donde tanto escasea, hay una Sociedad de *bebedores de agua*; quienes la forman reparten sus simpatías entre aguas de diversas estirpes, y unos prefieren la del Éufrates, porque son biliosos, y otros las del Danubio, porque son linfáticos; o las del Nilo, por afición arqueológica. ¿Qué secretos no sabrán del agua cuando hacen del bebería un arte? De análoga manera, los ermitaños, bebedores de soledad, son grandes entendidos en sosiego. Acaso no mediten mucho, como los catadores sabios no acostumbran a beber demasiadamente. Alguno de entre ellos ha vivido en todos los lugares apartados y quietos de la tierra; en cada uno ha gustado la soledad ambiente, y por último se ha fijado aquí, por ju2garla la más útil para su vida interior.

mis soledades voy;
mis soledades vengo…

decía Lope de Vega. Estos hombres-islas saben más y se están quedos, dejando que las soledades vayan y vengan al través de su espíritu, llevándose en aluvión la escoria de las pasiones. Y así, estos hombres llegan a tener sus almas tan pulidas como cantos rodados, o más bien como huesos enterrados en cal.

1904.

LAS FUENTECITAS DE NUREMBERGA

LA semana pasada se ha celebrado en Nuremberga una exposición de manufacturas para conmemorar el centenario de su incorporación al pueblo bávaro. En torno a las murallas aquellas, rojas de la edad, reflorece la industria y comienzan a elevarse barriadas de calles rectas, donde multitud de fábricas dan al aire petulantemente el humo de sus chimeneas. Una nueva ciudad industrial, soberbia y rica, amplia y sonora, nace como de una simiente de esa otra Nuremberga, tan vieja, de rúas sórdidas y empinadas, de casas menudas con graciosos tejadillos, de plazuelas breves y puentes galanos.

Un naturalista francés, cuyo nombre no recuerdo[62] ha iniciado una teoría nueva para explicar el triunfo de unos seres sobre otros y de unas cosas sobre otras. Según él, no alcanza la victoria en la lucha por la existencia el tipo mejor adaptado al medio, sino, por el contrario, el que posee energía suficiente para perdurar tal y como es al través de medios que se modifican. De esta suerte, el retablo maravilloso de la lucha por la existencia vendría a transformarse en el retablo maravilloso de la lucha por la consistencia. Viendo ciertos pueblos y villas de vejez tan tenaz que no concluyen nunca de morir, y sobre los que pasan inquietando el aire nuevas formas de civilización, sin que nada tiemble dentro de ellas, recordaremos forzosamente esa lucha por la consistencia. Hay ciudades que tienen suprema energía de perduración, y son construidas de una vez para Siempre.

Llega el viajero a Nuremberga; trae en el ánimo ese polvillo de melancolía que ha ido recogiendo a lo largo de sus jornadas. Vase ambulando por las calles solas, y un ágil vientecillo marcero le hiere y fustiga los nervios. Mira las moradas oscuras o pintadas con antiguos colores: sobre los dinteles hay escudos fanfarrones con montantes y ma2as, donde se posa y coquetea una paloma. Las ventanucas cuadradas, de vidrios menudos y coloridos, suelen estar cerradas: sólo alguna que otra se entreabre, y entonces se advierte la sonrisa de un tulipán que inclina un poco su cabezota, y tras él otra sonrisa de una buena mujer, que vio acaso en su mocedad al César Carlos V, y considera todo lo restante y posterior como sustancia para la risa no más y para el retozo del ánima.

Los tejadillos, airosos y repentinos, se levantan sobre estas minúsculas habitaciones, y en sus vertientes pueden contarse una, dos, hasta tres filas de buhardas. Más arriba, el lindo cielo epicúreo por donde un rabadán invisible va antecogiendo los vellones de una nube blanca.

¿Habrá alguna ciudad que alboroce en lo más recóndito al viajero como

Nuremberga? En el pórtico de la iglesia de Loren20, erigida durante los siglos XIII, XIV y XV, están nuestros primeros padres desnudos, muy bellamente esculpidos; junto a ellos, unos apóstoles y unas vírgenes de cintura quebrada y unos santos frailes de tonsuradas testas: la piedra, negra ya, en que fueron labrados, tuvo sensual docilidad bajo la mano del paciente artífice, y el alma de éste debió poseer unos sótanos tan llenos de toneles de alegría, que en los labios de vírgenes y apóstoles y demás bienaventurados mana un perpetuo reír, brinca una mística carcajada, y hasta unas bestias simbólicas que asoman cerca se desquijarran en trascendente, extático, todopoderoso regocijo. ¡Bienaventurados los que ríen! Yo no he visto nada más alegre que el pórtico de la iglesia de Lorenzo; ni sé si, por ventura, la risa conservará la energía para vivir, como la creosota guarda los cuerpos de la descomposición, si el ingenuo contentamiento frente a lo que acarrea el destino salva de la decadencia y están a ella condenadas las razas hoscas y graves. Nuremberga fue alegre, sabia, gloriosa.

Los alemanes tienen una virtud que a nosotros nos falta, a despecho de las apariencias: el respeto y el amor al pasado. Son de alma filológica y conservadora, y precisamente de su filología y su asentamiento en lo que ha pasado antes sacan el esfuerzo para la audacia del pensar científico o artístico. Nuremberga es un lugar de culto a ese dios del Pasado. Pero esto no basta a explicar su persistencia.

Caminando hacia la casa de Alberto Durero se sube por la calle del Monte Olivete; nadie transita: las palomas van y vienen confiadas por el arroyo; el ding-ding de una fragua llega del fondo de un zaguán. Al extremo de la calleja se alza el burgo imperial alto, aguileño, magnífico. Creeríamos tornar al siglo XV, siglo del humanismo y la Reforma. Entonces Nuremberga florecía gobernada por los ricos comerciantes: henchíanla las tiendas y oficinas de orfebres, batihojas, merceros, curtidores, fabricantes de cartas y de arneses, tejedores de terciopelos, pintores de vidrieras, guanteros, alfareros, fundidores de campanas, lauderos… Y sobre todo este mundo de maniobras y producciones, descollaban los misteriosos, los bravos, los seductores soldaditos de plomo. Cabe las tonitruantes glorias de otras ciudades ilustres, presenta Nuremberga esta gloriecilla sentimental de haber enjugado durante siglos el hastío de todos los niños afortunados de la tierra, y al paso que Roma y París acongojaban la memoria de los infantes con largas listas de reyes y batallas, Nuremberga les enviaba unos combatientes plúmbeos con que hacían nuevas conquistas, reales y verdaderas dentro de sus fantasías, que es donde únicamente son reales y verdaderas las cosas.

Y nótese lo que ha salvado de la ruina a esta vieja ciudad: su ejército de soldados de plomo al mando del genio artista nuremburgués. Porque esos merceros y esos tejedores de terciopelo y cuantos artesanos trabajaban dentro de sus murallas servían en su labor el imperativo ideal de lo bello y perfecto. Cada gremio tenía un Concejo encargado de examinar las piezas fabricadas por uno cualquiera de sus miembros y autorizar la entrega al parroquiano: alguna vez fue quemado judicialmente al pie de la

picota un par de botas mal hechas. Todo artesano era artífice: un autor de la época cita, entre los más hábiles artistas, junto a Durero y Peter Vischer, dos relojeros y un fabricante de trompetas.

Los comerciantes patricios, como el de craso rostro Wilibaldo Pirkheimer, eran al propio tiempo hombres sabios y eruditos, ciudadanos filosofantes, lúcidos escritores y ardientes caballeros de las ideas. En ellos prendió, apenas nacido, el fuego liberador del humanismo: una noción triunfante de la vida, amiga de instintos y excesos, de pasiones y conceptos nació en aquellos hombres. La vida es triste cosa —pensaban —: es una alforja repleta de dolores y desamparos; pero esto no quita para que la vida sea una alegre cosa y otra cosa alegre leer a Virgilio, y tras una vidriera pintada que entibia el sol, imitar las malicias de Luciano Samosata. Y así el opulento Pirkheimer, en tanto que por esa misma calle del Monte Olivete arrastraba su doliente pierna, repasaba dentro de sí la propia colección de astas de ciervo y los periodos latinos de su *Laus Podagrae*, o Loa de la Gota.

La estética es una cuestión política, como lo es toda fuerza capaz de poner sobre el mundo un ideal y todos los grandes constructores de pueblos —lo que llamamos grandes estadistas, de Rameses III a Bismarck— han sido, más que legisladores, fomentadores de nuevos ideales y han influido, más que por su economía, por su estética. La energía artística de Nuremberga, que tejía sus iglesias con brocados y cincelaba el dintel de todas las puertas y dejaba el agua del Pegnitz mansear bellamente entre conventos e isletas, le dio el aliento de sustentarse perennemente.

Mas no se crea que este idealismo ha de llevar consigo hostilidad para con lo real, sino opuestamente. Idealismo es el amor tan ferviente de la realidad, que adentramos ésta en nosotros, y en lo más íntimo quilificada nos da un humor de quintaesencia que al correr de arteria en arteria y vena en vena nos mueve a ver todo como divinamente adobado y nos hace sentir un aroma trascendente de las cosas. De este modo fue idealista el gran nurembergués Alberto Durero, creador de uno de los grabados más bellos del mundo: «Caballero, Diablo y Muerte». Recuérdese su imagen de mozo de veintiséis años, según el original que existe en el Prado: la belleza ideal del rostro es tanta, que de sus mismas facciones dedujo la figura moderna del dulce y melancólico Cristo. Y, sin embargo, su autorretrato deja ver un ánimo sensual y enamorado de todos los amores: las mujeres, las telas de fino lienzo, el tisú de oro, la nombradía. Camerarius decía de él que «su alma estaba henchida de ardiente deseo por la belleza y la virtud; pero no era por esto de una penosa rigidez; al contrario, nada estimaba tanto como lo que contribuye a la alegría del vivir». Y como una de estas místicas fuerzas que agilizan la vida es la curiosidad, en cierta ocasión tomó su mujer y sus pinceles y fuese a los Países Bajos sólo por ver con sus propios ojos una ballena, «animal —dice en su diario— de que se cuentan cosas prodigiosas».

Pero todo esto, en verdad que ha muerto: la exaltación del viajero repone en su lugar esas existencias gloriosas y representativas. Cuando una ciudad vieja llega a ser un cillero de historia, un montón de años secos, lo único que queda en ella viviente

son sus fuentes viejas, que prosiguen cantando y corriendo como en la juventud de la villa. Por eso digo que los habitantes perennes, los vecinos únicos de Nuremberga, son sus fuentecitas: la del *Hombrecillo del albogue* o donzaniero, la del *Hombrecillo de los gansos*, la de las *Virtudes*, unas mozuelas broncinas de escasamente una vara en alto, las cuales vierten de sus pechos virtuosos unos hilos de agua. Debió haber mucho de socarrón y de burlesco a lo villano en aquellos hombres recios, corpulentos, sensuales, que se complacían en hacer todo pequeño: las casas, las plazas y los leves puentecillos. En lugar de nuestros ampulosos monumentos modernos de pétrea retórica, elevados a «grandes hombres» con pomposos dísticos en el plinto, los sabios, prudentes, demócratas y maliciosos nurembergueses dejaron aquí y allá unas figuras irónicas de irnos pocos palmos. Y es como si dijeran: —Sabemos que han de llegar tiempos de aristocratismo comprimido a fuerza de palabras democráticas en que algunos espíritus que se la den de exquisitos vengan a proclamar como héroes de Nuremberga a Pirkheimer, a Durero, a Regiomontano, a Adam Kraft, el fundidor en bronce; para esos tiempos elevamos como una lección estas estatuas menudas al *Hombrecillo* que con dos gansos viene al mercado, y al *Hombrecillo* que tañe su albogón; éstos son los más grandes hombres de Nuremberga. Ténganlo por sabido.

De estos hombrecillos pintorescos que son lo inconsciente y castizo en cada raza, que son el Pasado, corre un chorruelo de cristal donde ríe aún el ánima exuberante de aquellos banqueros artistas, de aquellos bujeros sabios, de aquel dulce jayán Alberto, que con su faz evangélica iba por las tardes al *Esquilón de la salchicha* para trasegar un pichel de cerveza.

El fluir nunca interrumpido de esas fuentecitas enlaza la ciudad nueva y próspera con aquella otra callada hoy, próspera también un día. El pasado nos salva del presente creando un robusto porvenir.

Que vuelva a correr el pasado por nuestras más viejas fuentes, y pronto ha de alzarse en derredor de Toledo y de Córdoba, junto a las riberas del Tajo y del Guadalquivir, muchedumbre de fábricas que darán al aire petulantemente el humo de sus chimeneas.

1906.

SOBRE «EL SANTO»

Clerici sunt infructuosi et laici fructuosi.
San Antonio de Padua.

I

DEBEMOS agradecer sobremanera a D. Ramón Tenreiro esta solicitud que ha tenido en traducirnos *El Santo*, de Antonio Fogazzaro. Su versión es limpia y muy discreta: no es esto decir que sea exquisita. El estilo en que nos la brinda carece de plenitud y de juego: el vocabulario es un poco frívolo y el giro de la expresión suele pecar de insignificante. Pero, en fin, yo no entiendo nada en estas materias de sabiduría literaria; a otros la difícil sentencia. De todas maneras là obra nobilísima de Fogazzaro ha tenido, al ser vuelta en castellano, mejor fortuna que tantas obras profundas o deleitosas como arroja diariamente a la curiosidad de nuestro público la nefanda codicia de irnos editores que ocupan privilegiado lugar entre los más sórdidos del planeta.

El Fogazzaro, según no ignora el lector, es un glorioso nombre del catolicismo militante, y *El Santo* la obra simbólica del modernismo italiano. ¿Qué nos importa la cuestión de si este libro es más o menos perfecto estéticamente? En él se propone con energía un problema doliente del alma contemporánea sobre el cual obliga a meditar, reteniendo algún tiempo el ánimo en esa atmósfera problemática. Yo debo gratitud a este libro; leyéndolo he sentido lo que mucho tiempo hace no había podido gustar: la emoción católica. El hervor religioso que empuja por el mundo, temblando y ardiendo, el alma de Pedro Maironi, toda acongojada de misticismo, esponja empapada de caridad, ha reanimado algunas cenizas que acaso quedaban ocultas en las rendijas de mi hogar espiritual. No han llegado a dar fuego mis cenizas místicas; probablemente no lo darán nunca. Mas esta fórmula del futuro catolicismo, predicada

en *El Santo*, nos hace pensar a los que vivimos apartados de toda Iglesia: si fuera tal el catolicismo, ¿no podríamos nosotros ser también algún día católicos? ¿No podríamos gozar de esas blandas albricias con que obsequia la fe a quien visita? Son estas albricias un consuelo plenario para la grande melancolía y una disciplina más prieta para la voluntad; ¿no han de ser apetecibles?

Nunca olvidaré que cierto día, en un pasillo del Ateneo, me confesó un ingenuo ateneísta que él había nacido sin el prejuicio religioso. Y esto me lo decía, poco más o menos, con el tono y el gesto que hubiera podido declararme: Yo, ¿sabe usted?, he nacido sin el rudimento del tercer párpado.

Semejante manera de considerar la religión es profundamente chabacana. Yo no concibo que ningún hombre, el cual aspire a henchir su espíritu indefinidamente, pueda renunciar sin dolor al mundo de lo religioso; a mí, al menos, me produce enorme pesar sentirme excluido de la participación en ese mundo. Porque hay un sentido religioso, como hay un sentido estético y un sentido del olfato, del tacto, de la visión. El tacto crea el mundo de la corporeidad; la retina, el mundo cambiante de los colores; el olfato, hace dobles los jardines, suscitando, junto al jardín de flores, un jardín de aromas. Y hay ciegos y hay insensibles, y cada sentido que falta es un mundo menos que posee la fantasía, facultad andariega y vagabunda. Pues si hay un mundo de superficies, el del tacto, y un mundo de bellezas, hay también un mundo, más allá, de realidades religiosas. ¿No compadecemos al hermano nuestro falto de sentido estético? A este amigo mío ateneísta faltaba la agudeza de nervios requerida para sentir, al punto que se entra en contacto con las cosas, esa otra vida de segundo plano que ellas tienen, su vida religiosa, su latir divino. Porque es lo cierto que sublimando toda cosa hasta su última determinación, llega un instante en que la ciencia acaba sin acabar la cosa; este núcleo trascientífico de las cosas es su religiosidad.

La intención de los modernistas no puede ser más piadosa en este respecto: quieren alhajarnos la mansión solariega del Evangelio, según el «confort» moderno, para que no echemos de menos nuestras nuevas costumbres mentales de crítica, de racionalidad. ¡Benditos sean! Los romanos primitivos, para lograr la paz con los dioses —*pacem deorum quaerere*— hacían sacrificios en sus altares domésticos: los modernistas, más piadosos, sacrifican la quietud de sus corazones para ponemos a nosotros en paz con la divinidad. No abrigo esperanza de que su labor rinda frutos; pero merece fervorosas simpatías.

Los fanáticos cometerán tal vez la indelicadeza de pensar que esta simpatía nuestra hacia los modernistas no es sino el natural alborozo ante una enfermedad grave que sobrecoge a la Iglesia. Nada de eso: es mucho más noble y discreto el origen de nuestra simpatía. Una Iglesia católica amplia y salubre, que acertara a superar la cruda antinomia entre el dogmatismo teológico y la ciencia, nos parecería la más potente institución de cultura: esta Iglesia sería la gran máquina de educación del género humano. Por eso, todo intento que fomente la venida de esa Iglesia

parecerá simpático, tendrá derecho a que le ofrezcamos el rescoldo caliente de nuestros deseos y esperanzas. Probablemente los fanáticos se obstinarán en no creer tan limpias nuestras intenciones; en general, he observado que los hombres de mucha fe se consideran exentos en la práctica vital del ejercicio de la buena fe.

Fogazzaro presenta distinguidas con mucha claridad las dos grandes corrientes del modernismo: soy bastante lego en historia eclesiástica, y no quisiera hacer afirmaciones muy rotundas; pero creo verosímil designar esas corrientes con los nombres de origenismo y franciscanismo. Juan Selva, el sabio exégeta, figura la primera de estas direcciones: Pedro Maironi, el hombre del Señor, el santo, es imagen de la segunda. En realidad, no se dan aparte una de otra: son dos momentos de una fuerza única, que, manando de los fondos inagotables de religiosidad que hay en el hombre, va expandiéndose veloz y poderosa por los ámbitos católicos, y va rodando fecunda por todas las torrenteras de la tradición romana.

El origenismo es la fe buscando al entendimiento con la pasión de una fiera encelada —*fides quaerens intellectum*—. Es preciso que el viejo mundo de la fe y el nuevo mundo de la ciencia encajen perfectamente para formar la esfera del universo espiritual. La doctrina medieval de las dos verdades —que una misma proposición puede ser verdadera en teología y falsa en filosofía o viceversa—, lo que se ha llamado verdad por partida doble, convendría que fuera borrada de la memoria adamita. «Hemos sido educados en la fe católica —se lee en *El Santo*—, y al llegar a ser hombres, hemos aceptado sus más arduos misterios con un nuevo acto de libre voluntad; hemos trabajado para ella en el campo administrativo y social; pero ahora otro misterio surge en nuestro camino y nuestra fe vacila ante él. La Iglesia católica, que se proclama fuente de verdad, impide hoy la investigación de la verdad, cuando se ejercita sobre sus fundamentos, sus libros sagrados, las fórmulas de sus dogmas, su pretendida infalibilidad. Para nosotros esto significa que la Iglesia no tiene ya fe en sí misma. La Iglesia católica, que se proclama ministro de la vida, encadena y ahoga hoy todo aquello que dentro de ella vive juvenilmente; apuntala todas sus ruinosas antiguallas. Para nosotros esto significa muerte, una muerte lejana, pero ineludible. La Iglesia católica, que proclama que quiere renovar todo en Cristo, es hostil a los que queremos disputar a los enemigos de Cristo el llevar la dirección del progreso social. Para nosotros esto y otras muchas cosas significan llevar a Cristo en los labios y no en el corazón. Tal es hoy en día la Iglesia católica».

Mediante el origenismo, los reformistas ejercitan la virtud moderna de la veracidad, el deber de la ciencia.

«El tercer espíritu maligno que corrompe la Iglesia —dice el santo al propio Papa — es el espíritu de avaricia… El Vicario de Cristo vive en esta magnificencia, como vivió en su arzobispado con un corazón puro de pobre. Muchos Pastores venerandos viven en la Iglesia con igual corazón; pero el espíritu de pobreza no es bastante enseñado como lo enseñó Cristo; los labios de los ministros de Cristo son con demasiada frecuencia complacientes con la codicia de los avaros… El espíritu me

obliga a decir más. No es obra de un día; pero prepárese este día y no se deje tal misión a los enemigos de Dios y de la Iglesia; prepárese el día en el cual los sacerdotes de Cristo den ejemplo de pobreza efectiva, vivan pobres por obligación, como por obligación viven castos».

Este es el franciscanismo, reforma de la práctica evangélica, como el otro momento llevaba a la reforma de la teoría dogmática. Taxativamente lo declara otro personaje: «Los tiempos, señores, piden una acción franciscana. Pero yo no veo señal de ella. Veo a las antiguas órdenes religiosas que ya no tienen fuerza para obrar sobre la sociedad. Veo una democracia cristiana, administrativa y política que no tiene el espíritu de San Francisco, que no ama la santa Pobreza. Veo una sociedad de estudios franciscanos ¡juguetes intelectuales! Yo desearía que se suscitase urna acción franciscana. ¡Si se quiere, una reforma católica!»

No cabe pedir a la reforma modernista mayor nobleza, más fino sentido para lo que constituye la esencia tradicional de la moralidad y de la razón humanas. Es preciso, de un lado, podar el árbol dogmático, demasiado frondoso para el clima intelectual moderno, dar mayor fluidez a la creencia, sutilizar la pesadumbre teológica: se hace forzosa una reforma de la letra católica. Por otro lado, es menester volver a la vida evangélica, y al través de la entusiasta nerviosidad franciscana ejercitar la otra virtud moderna, la virtud política, el socialismo.

Una vez descrito el doble sentido de la reforma, a nadie extrañará la enemiga de los jesuitas hacia ella. La tradición jesuítica es precisamente contradictoria de la simplificación dogmática y de la moral rígida. Así lo sugería el malicioso abate Galliani en carta a madama D’Epinay: «A fin de consolarme, leo los pensamientos sobre táctica de M. de Silva, que alarga las bayonetas y acorta los fusiles para triunfar en la guerra; como los jesuitas alargaban el Credo y acortaban el Decálogo para triunfar en la sociedad».

II

Rubín de Cendoya, místico español, es un hombre tan manso y espiritual, que pudiera, como Francisco de Asís, vivir una semana entera alimentándose con el canto de una cigarra. Cuando el tiempo es benigno, voy de mañana hacia la fuente de Neptuno, y en este u otro banco de los próximos al Museo de Pinturas suelo hallarle

gustando la más intensa de sus aficiones: la estética espacial. Porque en aquel lugar, acostumbra decir, mejor que en el resto de los de Madrid, ha puesto el acaso algunos edificios con disposición bastante afortunada, de modo que las distancias en el aire, y en la piedra y ladrillo las líneas componen, ritman y dan un alma armónica al espacio. Por lo demás, añade a veces, arte espacial no es solamente arquitectura: en ésta son el mármol, la piedra, la madera, el hierro o el adobe vehículos esenciales de la expresión estética, al paso que aquel arte sólo echa mano de aire, de líneas y de sombras, para con estas vagas cosas ponernos en el corazón esas mismas emociones irisadas que unos hombres nos sugieren en sus cuadros o con sus versos, y otros, más sentimentales, con los rubios violines.

Allí, pues, hace unos días que le encontré con dos de sus discípulos. A la izquierda estaba sentado Juan Esturión; a la derecha, Juan Rémora. Hablamos, y la conversación vino a caer sobre *El Santo* y sobre el modernismo. Rubín de Cendoya nos hizo observar que ante todo es menester determinar de qué cosa hablamos cuando hablamos de religión. Y entonces, tomándose con una mano la barba y considerando lentamente la amarillez de la iglesia de los Jerónimos, nos habló de esta manera:

—Decía Goethe que los hombres no son productivos sino mientras son religiosos: cuando les falta la incitación religiosa se ven reducidos a imitar, a repetir en ciencia, en arte, en poesía. Tal y como Goethe debió pensar esto me parece gran verdad; la emoción de lo divino ha sido el hogar de la cultura y probablemente lo será siempre. De la mera curiosidad, del frívolo diletantismo no ha surgido nunca nada robusto ni orgánico: la estricta necesidad, por otra parte, apenas crea otra cosa que lo estrictamente necesario. Ahora bien, la gran cultura es precisamente el esfuerzo anticipador de lo superfluo. «No sólo de pan vive el hombre», decía Jesús, y con esa otra cosa, que no era pan, quería significar el lujo del henchimiento espiritual. Por eso las épocas de gran cultura se llaman clásicas y perduran largos siglos sin que se exhausten sus fuerzas de fecundación. Lo que hoy llamamos sabiduría griega fue tal vez inútil para Grecia, y, sin embargo, de entonces acá nos hemos ido nutriendo, generación tras generación, en el *Banquete* de Platón, y en la *Politeia o Constitución civil* encontramos asimismo sembrados por este divino heleno motivos, temas políticos que hasta hoy no habían cobrado interés práctico, y hoy lo tienen tal, que es casi un interés estomacal. No cabe duda de que la cultura radica por definición en una actividad suntuaria y que podía caracterizarse al hombre como el animal para quien es necesario lo superfluo, mientras el último animal económico fue el antropoide, el «Pithecanthropus erectus», descubierto en Java, y, según dicen, padre del hombre.

La gramática sánscrita de Panini, la más completa que posee lengua alguna, y toda aquella sin par labor filológica de los años 250 antes de Jesucristo, nacieron del entusiasmo religioso, afirma Benfey, del anhelo por despertar a nueva vida las santas canciones del Rigt-Veda que la corriente de los siglos había hecho difíciles de entender. Según Renan, en tanto Voltaire ha causado más daño a los estudios históricos que una invasión de los bárbaros, no existiría el *Tesoro de la lengua griega*

compuesto por Stephano si no fuera el griego la lengua del Nuevo Testamento y no tuviese un interés teológico de primer orden. En esta sazón me parece que ha llevado harto lejos el ditirambo al juicio inquieto de Renan, pero el espíritu de sus palabras me parece muy exacto. No digo yo, ¡cómo he de decirlo, cuando quisiera a la postre sugerir todo lo contrario!, no digo yo que la emoción religiosa «sea» la cultura; me basta con mostrar que es el hogar psicológico donde se condimenta la cultura, el ardor interior que suscita y bendice las cosechas.

La emoción religiosa a que Goethe se refiere en las palabras que antes he citado es el respeto. Algunos espíritus groseros podrán confundir el ateísmo y la irreligiosidad: sin embargo, han sido y seguirán siendo cosas distintas. Todo hombre que piense: «la vida es una cosa seria», es un hombre íntimamente religioso. La verdadera irreligiosidad es la falta de respeto hacia lo que hay encima de nosotros y a nuestro lado, y más abajo. La frivolidad es la impiedad, la «asebeia» maldita, asesina de razas, de ciudades, de individuos; ella debió ser la más grave tentación de San Antonio, y yo espero que vendrá un tiempo más sutil y profundo que el nuestro en que, perdonándole al Diablo todas sus jugarretas en lo concupiscible, se le execre tan sólo porque es un ser frívolo.

Dadme una raza respetuosa y os prometo una cultura floreciente; dadme siquiera un puñado de hombres que se vayan pasando, de mano en mano, con secular tenacidad, la fecunda tradición del respeto. Cultivad el respeto en vosotros, españoles jóvenes, que sois los únicos españoles a quienes es aún lícita la esperanza de salvación. Cuidad, no sea que halléis a esta pobre patria envilecida y caduca, muerta una mañana de buen sol, por un «calembour» cualquiera. No hay inconveniente en que riáis, pues el respeto alborozado es el que mejor mueve a la acción; pero no olvidéis nunca que el Diablo es verdaderamente el dios del retruécano.

La criatura liviana y de ánimo fofo piensa que el mundo, en su tremenda fatalidad, es un inmenso juguete, una diversión metafísica, nada más: con esta disposición de espíritu lo sumo que puede el hombre producir es una literatura ingrávida, sin densidad y sin nervio, algo así como esta literatura pómez, toda ella poros y adjetiva, a que nos vamos habituando. El hombre respetuoso piensa, en cambio, que es el mundo un problema, una dolorosa incógnita obsesionante y opresora que es preciso resolver, o cuando menos aproximarse indefinidamente a su solución.

Y ahora os pregunto: ¿qué otra cosa es la cultura sino la labor paulatina de la humanidad para acercarse más y más a la solución del problema del mundo? Ved, pues, cómo la cultura nace de la emoción religiosa.

—Bien, don Rubín —dijo entonces Juan Esturión—; pero la cultura, la solución de un problema es, ante todo y sobre todo, una actividad científica. Sostiene usted, por lo tanto, que la ciencia nace de la emoción religiosa, y aunque esto parece muy exacto, me ocurre preguntar: ¿cómo explica usted esta disensión casi incesante entre la religión y la ciencia? Ya veo que usted distingue entre religión y sentimiento

religioso: mas en todo caso, serán ciencia y religión dos hermanas concebidas en aquella matriz original del respeto. ¿Cómo es posible que sean enemigas?

—Ahí tienes, hermano Esturión —repuso el místico español—, lo que ha dado interés supremo a la algarada modernista: la cuestión de las relaciones entre la fe y la ciencia, querella eterna y brava, en que todos debemos tomar posiciones, porque anda en el juego la suerte de la cultura y el porvenir del respeto.

Aun cuando Fogazzaro nos deja muy hambrientos de las teorías de Juan Selva, que no ha expuesto en *El Santo*, las ideas del nuevo teorizador católico nos eran de antemano conocidas. Con Juan Selva, aun antes de saber su nombre, hemos hecho vía a redrotiempo y hemos restaurado sobre un fondo de oscuras incertidumbres las líneas puras, severas y todas fuego de la religión naciente: con él, después de cauterizarnos las fauces en aquella divina semilla de perennes hogueras, hemos ido tornando camino y hemos presenciado la expansión del incendio evangélico que puso en hervor el mundo antiguo y purificó las almas en decadencia. Al paso por Grecia hemos removido, entre el llamear rojo y dorado de una cultura que se extinguía, las cenizas venerables del viejo Pan capriforme. Juan Selva es, para nosotros, la nueva labor crítica de la historiografía católica: es el abate Loisy y el P. Duchesne.’

Mas no es esto sólo: el modernismo no se ha contentado con crear una nueva filología: su poderosa religiosidad —¡acordaos de las palabras de Goethe!— le ha permitido labrar nuevas soluciones filosóficas y de sociología, éticas, políticas y teológicas. La novela de que hablamos nos permite, en fin, esperar una nueva estética del catolicismo. Juan Selva es una legión gloriosa: se llama Tyrrell, Hertling, Le Roy, Labertonniere, Murri, Blondel, Schroer, Minnochi… todos esos hombres, en una palabra, a quienes la última encíclica llama necios y acusa de estar llenos de vanidad como odres henchidos —*spiritu vanitatis ut uter distentí*.

Pero el sol se halla muy alto y creo preferible que mañana continuemos. Vayamos pensando que es menester elevar nuestro pueblo a esa noble religiosidad de los problemas, a esa disciplina interna del respeto, única capaz de justificar la existencia de una raza sobre la tierra. Mirad que es terrible y amenazador ver a nuestra anémica conciencia nacional oscilar desde centurias entre la fe del carbonero y un escepticismo también del carbonero. Si aquélla me mueve a compasión, éste suele infundirme asco; ambos, empero, me dan vergüenza.

Aquel día nos separamos para proseguir en el siguiente la superflua conversación.

Junio 1908.

¿HOMBRES O IDEAS?

Para Ramiro de Maeztu, en Londres.

EN el último número de *Nuevo Mundo* pone usted, querido Maeztu, una glosa a un artículo mío sobre el kabilismo, de la que salen muy mal paradas las teorías que defiendo. Claro está que yo, personalmente, no quedo muy lucido; pero esto sería lo de menos. El *yo*, la terrible cosa del *yo*, que solía hacer recordar a Renan el agujero cónico de la voraz *formica leo*, me interesa muy raras veces cuando se trata del *yo* ajeno, pero nunca cuando se trata del propio *yo*, y si no resultara de excesiva rimbombancia, en lugar de *yo*, escribiría siempre nosotros, como hacían los griegos, hombres de ánimo enredado y objetivo, que llevaban la galantería hasta la metafísica.

En esta cuestión de si son más importantes las ideas o los hombres me asigna usted un papel lamentable y además un poco ridículo: según mis opiniones —dice usted—, habría que creer que andan solas las ideas. Leyendo esto me he puesto a recordar los tiempos, no muy lejanos, en que, unidos por estrecha amistad, íbamos a lo largo de estas calles torvas madrileñas, como un hermano mayor y un hermano menor, entretejiendo nuestros puros y ardientes ensueños de acción ideal. Y no acierto a comprender cómo aquella no rota fraternidad ha venido cayendo tanto que hoy me hace usted decir y pensar cosas tan ineptas. No, querido Ramiro; el intelectualismo (?), el idealismo que yo defiendo, no llevan a creer que las ideas andan solas.

Un hábito mental que no he logrado dominar me impele a ver todos los asuntos sistemáticamente. Creo que entre las tres o cuatro cosas inconmoviblemente ciertas que poseen los hombres, está aquella afirmación hegeliana de que la verdad sólo puede existir bajo la figura de un sistema. De aquí la enorme dificultad que encuentra lo verdadero para resplandecer en un artículo o en un discurso parlamentario. En virtud de esta convicción, he procurado exponer, con un poco de rigor sistemático, la doctrina del Idealismo político: tal fue la intención de un artículo que vio la luz en *Faro* con el título de «La reforma liberal», trabajo que ha leído usted con cariño, pero que ha olvidado al punto. Venía a decir allí que las ideas políticas no se satisfacen viviendo quietas en los libros, como las ideas científicas, sino que habían de incorporarse en un hombre que supiera convertirlas en emociones. La psicología idealista es la primera en afirmar que al hombre sólo le mueven los afectos, las pasiones, que se llaman también emociones precisamente porque incitan, porque mueven los músculos, al paso que idea significa mirar, ver, contemplar, espejar, especular.

La vida grata de Londres ha hecho de usted un hombre de afecciones eclécticas y mediadoras. Ha querido usted resolver de una manera demasiado sencilla la divergencia entre *Azorín* y el idealismo, y ha hecho como los predicadores que comienzan atribuyendo al maniqueo una opinión absurda para darse el placer en seguida de refutar al maniqueo. «Ni una idea se hace obra sin hombre, ni un hombre deja obra sin idea» —resuelve usted en última instancia—. Y eso está bien; pero ocurre que nadie ha podido pensar nunca lo contrario. La cuestión es distinta, y podría antojarse sutileza escolástica: tres siglos vino a durar, en la Edad Media, la querella entre nominalistas y realistas, que tiene suma analogía con ésta. Se trata del *prim*, del antes: «¿Qué es antes, se preguntaban los escolásticos, la idea por la que se conoce una cosa, o la cosa que es conocida en la idea?» Ahora nos preguntamos nosotros: ¿Qué es antes para la mejor vida del Estado, la idea política, o el hombre político? «Necesitamos al mismo tiempo del hombre y de la idea» —dice usted—. Bueno, querido Maeztu; pero eso, repito, que no lo he dudado nunca, y *Azorín* mismo no lo habría dudado, a no haber perdido en la atmósfera parlamentaria algo de su delicadeza intelectual. Necesitamos de una cosa y de otra; pero ¿y si no hay ni una ni otra? ¿Por dónde empezar? Este es el caso de España, y el problema escolástico tiene un aspecto —el que a usted interesa más— genuinamente español y momentáneo.

El otro aspecto, el que a mí me importa por encima de todos, el aspecto europeo, creo que podría, *grosso modo*, formularse así: ¿Es la historia humana en definitiva producto de individualidades prodigiosas, de héroes —como querían los estoicos, Carlyle, Emerson y Nietzsche—, o son los últimos y decisivos motores de la historia ciertas corrientes ideales en las cuales se pierden, se esfuman, se anegan aun las más claras y estupendas figuras personales? No me diga usted que es esto una logomaquia sin influencia en la vida real: no me lo dirá usted viviendo, como vive, en una raza que cree en la educación como pueda creer en la utilidad de una máquina. De que creamos lo uno o lo otro dependerá que eduquemos de una o de otra manera a nuestros hijos, y nosotros mismos orientaremos nuestros instintos hacia Oriente o hacia Occidente, hacia el bien o hacia el placer.

En otro tiempo —¿recuerda usted?— gustábamos de dejarnos abrasada la fantasía sobre una página de Nietzsche, y como este genial dicharachero tiene la unción que todos los sofistas para halagar y engreír al lector, pudo ocurrírsenos acaso, tras de alguna lectura, la sospecha de si habría en nosotros dos de esos grandes hombres que fabrican historia, señeros y adamantinos, más allá del bien y del mal. Con frecuencia me asalta una remembranza de aquel tiempo, gratísima y devota. Pero al cabo hemos salido de la zona tórrida de Nietzsche, al que, por supuesto, interpretábamos mal entonces: hoy somos dos hombres cualesquiera para quienes el mundo moral existe. Por tanto, creo que en este aspecto de la cuestión no discreparemos: la historia es para ambos la realización progresiva de la moralidad; es decir, de las ideas. Y al actuar políticamente seguiremos al hombre cuyo programa más se aproxime a nuestra idea del bien, sea él quien sea, y con él, llegado el caso, nos hundiríamos prietamente

abrazados a nuestra idea. De suerte, que si frente a nuestro modesto jefe se presentara algún grande hombre lleno de energía, algún poderoso dínamo político, enemigo de lo que considerábamos el bien, esto es, la cultura, le combatiríamos ardientemente, confiados, merced a nuestra fe científica, en que a la postre la idea nuestra podría más que el grande hombre hostil. Y si no triunfaba en nosotros, triunfaría en nuestros hijos o en nuestros nietos. No tenemos prisa: se ha dicho muy bien que sólo los vanidosos y los concupiscentes tienen prisa. ¿Es esto creer que las ideas andan solas?

Mas, por otra parte, la historia muestra con toda claridad que las ideas políticas son antes que los hombres políticos; más aún, que suscitan hombres que las sirven, y que una idea fuerte administrada por hombres débiles y modestos —por un partido sin grandes hombres— puede más que un genio sin idealidad en torno al cual se coagula una de esas aglutinaciones humanas que yo llamo kábila y otros partido conservador. El caso de las luchas entre Bismarck y el socialismo es ejemplar. ¿Ha habido en el siglo XIX más recia figura de estadista que la del canciller férreo? ¿Podrá un político cualquiera —¡pobrecillo!— hombrearse en astucia, dureza, realismo con este *bulldog* de Bismarck? Pues toda su fiereza, toda su mole enérgica se estrelló contra el lunatismo de unos cuantos soñadores: de Lasalle, de Karl Marx, etc… Lo propio le ocurrió con… ¡los católicos!

Tráeme esto a la memoria lo que cuenta Darwin en su «Viaje» de unas algas —*macrocytis purífera*— de tallos sutilísimos, pero que alcanzan en ocasiones una longitud de sesenta brazas. «Nada más sorprendente —dice— que ver crecer y desarrollarse una planta tan delicada en medio de estos enormes escollos del Océano occidental, donde ninguna roca, por dura que sea, puede resistir mucho tiempo la acción de las olas. Delgadas capas de esta planta acuática bastan para formar excelentes rompeolas flotantes, y se hace muy curioso advertir cómo súbitamente las olas más grandes que llegan de lejos disminuyen de altura y se transforman en agua tranquila al atravesar esos tallos indecisos».

Permítame usted que vea en esas sutiles algas un símbolo de las ideas puras, y en esos casi místicos rompeolas la imagen de su influencia en la historia.

Junio 1908.

RENAN

INTRODUCCIÓN METÓDICA

HACE poco vinieron a mis manos los *Nouveaux Cahiers de Jeunesse* y publicados recientemente. Son los cuadernos de anotación íntima que llenó Renan durante el año 1846, contando veintitrés de edad. Los libros de Renan me acompañan desde niño; en muchas ocasiones me han servido de abrevadero espiritual, y más de una vez han calmado ciertos dolores metafísicos que acometen a los corazones mozos sensibilizados por la soledad. Como pienso que algunos españoles de mi tiempo le deben asimismo gratitud, he considerado perdonable publicar estas páginas, compuestas sin rigor ni trascendentes intenciones. No quieren ser una crítica ni un retrato ideológico de tan fugaz e inapreciable espíritu: en medio de otros trabajos que requerían alguna mayor severidad, la lectura de los *Nouveaux Cahiers*, verificada en el rincón florido de una hora de descanso, fue centro de atracción en torno al cual se agruparon Ubérrimamente los recuerdos de un largo comercio con la obra de Renan. Tómese, pues, estos párrafos como una exudación lírica y espontánea, como una antífona prolongada dirigida a un santo de nuestra particular devoción.

* * *

En general, no concibo que puedan interesar más los hombres que las ideas, las personas que las cosas. Un teorema algebraico o una piedra enorme y vieja del Guadarrama suelen tener mayor valor significativo que todos los empleados de un Ministerio. Si apartando nuestra mirada de las obras geniales, buscamos tras ellas la intimidad de sus autores, hallaremos casi siempre unos ánimos paupérrimos, unos harapos de alma sin atractivo alguno, colgados del clavo de un cuerpo. Y es lo normal que así sea. Genio significa la facultad de crear un nuevo pedazo de universo, un linaje de problemas objetivos, un haz de soluciones: sólo cuando tenemos algo de esto entre las manos nos es lícito hablar de genialidad. Los que aplican promiscuamente tal palabra a Newton y a Santa Teresa cometen, a mi modo de ver, un pecado de lesa humanidad, pues diciendo de alguien que fue un genio le

atribuimos la potencia suma de energía cultural: la de crear realidades universales. Ahora bien; si para la historia del planeta Tierra valen lo mismo las *Moradas* que los *Philosophiae naturalis principia mathematical* será que el mencionado planeta marcha en pos de lo absurdo, sin norma ni rumbo fijo, y lo único discreto será mudarse de él, hoy mejor que mañana, a fin de no tomar parte en la perpetuación de semejante inepcia.

Para librarnos de este insoluble pesimismo, considero forzoso que se establezca una jerarquía en la admiración. ¿Dónde hallar la medida, el escantillón que distribuya en órdenes las grandes figuras históricas, poniendo unas más arriba y otras más abajo, como la mística teología acomodaba los coros angélicos en el circo máximo del empíreo? ¿Cómo pesar el alma, la subjetividad de Newton, y ver claramente si fue la de Santa Teresa más o menos grávida? Directamente es esto imposible: nos falta por completo un sistema de pesos y medidas espirituales, y nos vemos reducidos para determinar el mérito de un autor a calcular la solidez de su obra: si ésta ha llegado a ser un pedazo real de universo (como acaece a la mecánica de Newton), si representa una verdad científica o ética o bella, a su creador llamaremos genio y original. Otra originalidad que no sea el descubrimiento de una verdad objetiva, la producción de una cosa, no puede admitirse. El prototipo de la originalidad es Dios, origen, padre y manadero de todas las cosas.

¿A qué nos referimos cuando hablamos de lo subjetivo de un autor, de Descartes, por ejemplo? Sus libros han servido de granítica basamenta al mundo moderno: casi todas sus palabras son verdades, no sólo para su espíritu, mas para el resto de los hombres; su geometría analítica, soberano pórtico renacentista que se abre sobre la nueva edad humana, es tan íntimamente mía, si la he estudiado, como de él. No se olvide que la verdad tiene este privilegio eucarístico de vivir a un tiempo e igualmente en cuantos cerebros se lleguen a ella. Los teoremas geométricos cartesianos nada nos comunican peculiar al alma de Descartes: nos hablan de las propiedades que hay en las cosas. Cuantas más verdades, cuantas más cosas se encuentran en el alma de Descartes, menos terreno queda en ella para lo íntimo, para lo genuino suyo. Como se ve, lo verdadero y lo subjetivo son mundos contradictorios.

Dos mot pu sto: haz que me apoye en algo, dice, según la amonestación clásica, la obra al autor. Haz que viva fuera de ti fornidamente, haz que sea yo misma una cosa, un árbol, un edificio, una montaña, un universo. Esto son, en realidad, las obras geniales: partes del mundo. Por el contrario, lo que claudica, lo vacilante e inacabado, no pudiendo mantenerse a plomo sobre sus pies, recostado perdura dentro del hombre o se agarra a las entrañas del individuo para no morir totalmente. Lo subjetivo, en suma, es el error[63].

Un espíritu cuyas operaciones todas crearan verdad objetiva carecería de subjetividad, de morada interior: sería idéntico a la Naturaleza, y por corresponder a Dios esa absoluta veracidad, vióse obligado Spinoza a identificarlo con aquélla y exclamar: *Natura sive Deus*: la Naturaleza o, lo que es lo mismo, Dios… De donde

sacamos la grave enseñanza de que Dios es el ser sin intimidad.

Al hombre, en cambio, fue otorgado este don angustioso de mantener frente al universo ilimitado un pequeño recinto secreto, donde sólo él entra plenamente; lo íntimo, el *yo*. Se trata del que a veces es huertecillo apartado en que cultiva cada cual algunos errores, que le son peculiares, amorosamente, como si fueran lo mejor del mundo, del mismo modo que aquel estoico, al retorno de la batalla, daba caricias a las barbas de una flecha que llevaba hundida en el costado. Otras veces la intimidad es agresiva: es verdaderamente un castillo interior, un bárbaro reducto inexpugnable desde el cual mueve el individuo guerra a los severos ejércitos de las verdades que le andan poniendo cerco apretado. Entre aquel tipo de bucólica intimidad, y este otro almenado y bélico *yo*, diversifícanse los caracteres individuales hasta el infinito.

Resumiendo: lo objetivo es lo verdadero y ha de interesarnos antes que nada; los hombres que hayan logrado henchir más su espíritu de cosas, habrán de ser puestos en los lugares excelsos de la jerarquía humana. Ellos serán los genios, los clásicos, los modelos que nos empujen a salvarnos en las cosas, como en unas tablas, del naufragio íntimo. La modestia y la calma supremas, la gran paciencia que las cosas tienen nos ofrecen una disciplina incomparable que debemos seguir; hospedémoslas en nuestros aposentos espirituales, cerremos con ellas trato de profundidad amistosa. Abracémonos a las hermanas cosas, nuestras maestras: ellas son las virtuosas, las verdaderas, las eternas. Lo subjetivo e íntimo es, en cambio, perecedero, equívoco y, a la postre, sin valor. Cuando leamos en Maurice Barrés que la única realidad es el *yo*, volvamos la mirada hacia otro lugar; el personalista nos induce a una soberbia femenina, nos brinda la ley, fácilmente seductora, del capricho, que no es ley, sino barbarie, y nos lleva a descubrir en las aficiones de nuestros nervios la *Gaceta* oficial del universo: *Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas*. Goethe, tan propenso a afirmarse a sí mismo, censura, no obstante, con gran acritud el anarquismo espiritual:

vir según capricho es de plebeyo;
noble aspira a ordenación y a ley.

Cuando hablo de las cosas quiero decir ley, orden, prescripción superior a nosotros, que no somos legisladores, sino legislados. Pero entendámonos: esa ley no necesita ser físico-matemática; el gran poeta y el gran pintor son asimismo humildes y fervientes siervos de lo objetivo. Mientras escribió el *Quijote* mantuvo ciertamente Cervantes encadenado y mudo sujo personal, y en su lugar dejó que hablaran con la voz de su alma las sustancias universales. De manera análoga Velázquez convirtió su corazón en una taberna, para poder pintar aquellos hombres ebrios que, puestos en el lienzo del Museo, perpetúan eternamente su ejemplar borrachera. Así, pues, me atrevo a decir que la escuela fundamental, insuperable y decisiva para nosotros ha de ser la Imitación de las Cosas.

¿Qué haremos en tanto de lo subjetivo, del *yo*, de este gozquecillo místico, tan

inquieto, tan exigente, que nos muerde las entrañas y va aullándonos por dentro a toda hora, como famélico, sin dejamos paz ni virtud quietas?

En realidad, tiene también sus derechos, siquiera sean transitorios y no muy precisos. La humanidad es el camino que lleva hacia Dios, o lo que es lo mismo, a la absoluta objetividad en que nada hay secreto, sino todo patente, todo cosa. En España solemos decir, cuando algo es muy bueno: esto es una gran cosa. Tal vez en el dicho vulgar vaya incluida una profunda sospecha teológica, según la cual la Gran Cosa por excelencia sería Dios. Pero la absoluta objetividad significa una meta infinitamente remota, a la que sólo podemos aproximarnos, sin toparla nunca.

La humanidad, línea inmensa entre el orangután y Dios, avanza sin titubear, con ruta estricta; sobre su mole enorme no tienen la casualidad ni el error influjo perceptible. Sus grandes movimientos son como gestos de la divinidad. Mas el individuo oscila y se pierde, tropieza y se cansa, adelanta y torna lo andado. Las normas, absolutamente ciertas, que rigen el éxodo humano son demasiado sutiles y precisas para que no se le escapen de la atención; lo más frecuente es que no las divisemos nunca; cuando más, las columbramos en dos o tres ocasiones culminantes de nuestra vida. Por mucho que queramos seguir los consejos que nos dan las cosas, nuestro *yo* no se satisface, y tenemos que buscar para él otro método de orientación en la perenne marcha. Y como para él no existe el mundo de lo objetivo, como sólo entiende el idioma subjetivo, tenemos que formarnos un mundo provisional de los sujetos, mundo movible, menos exacto, pero que opera fortísimamente sobre el ánimo trashumante del individuo.

En tanto no llegamos a Dios, y diluyéndonos en él perdemos la secreta lepra de la subjetividad[64], del *yo* individual, vivimos en una atmósfera de error, y hemos de limitarnos a preferir unos errores a otros para orientarnos de la manera menos mala posible.

La vida impone a cada hombre dos preguntas de muy distinto valor: Primera, ¿qué es el mundo? Esta es la pregunta clásica, objetiva. Segunda: ¿cómo quisiera yo ser en ese mundo, qué género de espíritu quisiera yo tener? Esta es la pregunta subjetiva, y de aquí que hayamos de situarnos frente a la multitud de los sujetos, y entre ellos elegir modelos pasajeros que, dentro de lo imperfecto, nos parezcan más loables, más gratos, más bellos para mejorar, según su ejemplo, las líneas de nuestra silueta personal. Necesitamos también de la Imitación de los Sujetos.

En general, decía al principio, son más interesantes las obras que los autores y de más valor. Los grandes creadores suelen verterse casi íntegramente en su labor. Nada extraño parecerá, en consecuencia, que los modelos de la orfebrería espiritual, raros de por sí, se hallen a veces en hombres de mediocre facultad productora.

Uno de estos casos raros es Renan. En él atrae, mucho más que sus inventos, los cuales fueron muy pocos y muy discutibles, su forma psicológica, su ecuación interna, la composición armoniosa de su alma. Preferiríamos ser Renan a haber escrito sus libros: lo contrario nos acontece, por ejemplo, con el «magister» Kant.

Será, pues, oportuno que intentemos reconstruir la sensibilidad del deleitable pensador, como primer capítulo para una Imitación de Renan.

TEORÍA DE LO VEROSÍMIL

I

En un discurso pronunciado en Treguier, casi al fin de sus días, exclamaba Renan: «Quiero que sobre mi tumba sea puesto: *Veritatem dilexi*, he amado la verdad». Escribiendo a Berthelot, refiere que en Selinonte, barcazas llenas de gente venida de diez y quince leguas a la redonda, asaltaron su navío al grito de: «¡Viva la scienza!» Cuando hace pocos años se le erigía una estatua en su ciudad natal, supo Anatolio France formular la opinión común, diciendo: «El triunfo de Renan es el triunfo de la ciencia».

A pesar de todo esto, me voy a permitir dudar de que el amor a la verdad, a la ciencia, fuera el rasgo característico del alma de Renan. Amar la verdad es sentirse llevado imperiosamente a descubrirla, a inventar nuevas certidumbres, a vencer la concupiscencia del propio corazón, que se complace tardeando sobre la apariencia de las cosas, como asnillo de molinero que, arregostado en morder la mies, no hace jornada si no aguija el amo. Aquí delante tenemos la proposición veinticuatro de la geometría: amará la verdad quien invente la proposición veinticinco. Sobre esto conviene que no haya duda. Platón descubre el origen de la ciencia en este amor, este Eros, este afán de contemplar las cosas en sí mismas, y no en los juegos de placer y dolor que dentro de nosotros producen. En la *Constitución civil* o *República* pone al amante de la verdad —*filósofos*—, formando una clase especial dentro del linaje de los curiosos —*filotheamones*—, de los amigos de mirar y cuando busca un nombre expresivo para la ciencia, no logra hallar otro más exacto que «teoría», visión, contemplación. Los últimos fundamentos de la verdad, en fin, llámanse en Platón «Ideas», es decir, intuiciones, puntos de vista.

Es amor a la verdad una curiosidad severa que hace del hombre entero pupila hambrienta de ver cosas, que saca al individuo de sus propios goznes y prejuicios y le pone a arder en un entusiasmo visual. La tenacidad con que se ofrecen las metáforas de la visión para designar los actos intelectuales, la operación científica, no es un a2ar. Ningún sentido nos presenta los sentidos tan desligados de nuestra propia

actividad: abrimos los ojos y el mundo está ahí, ante nosotros, de un golpe, puesto por sí mismo. Que 2 + 2 sea = 4 no nos es enseñado por los ojos, pero ahí está esa igualdad que se nos ofrece, queramos o no, precisa, luminosa, como aparecida ante una visión interior. Goethe, gran curioso, se extasía una vez ante esta admirable espontaneidad de lo verdadero.

lo cierto está él que afirma
e no se sabe cómo se piensa:
ando se piensa
do es como regalado.

Este amor a la verdad, que se contenta con ver, es una acción pura, intelectual, algo así como lo que llamaba Spino2a *amor intellectualis Dei*.

¡Ah!, señor Renan; ¿habéis inventado tantas o tales verdades que podáis contaros en esta suerte de amadores? ¿Habéis descubierto la figura histórica, divinamente humana, del dulce Jesús Na2areno? ¿No habéis tejido, más bien, vuestro tapÍ2 evangélico con los hilos de oro pacientemente hilados en las ruecas lentas de Alemania? Cierto que tuvisteis, ¡oh, maestro de las sonrisas!, el valor de lan2ar la verdad aquella en un ambiente deletéreo, compuesto a medias porciones de fanáticos y de cobardes; cierto que cuando, en pago, os separaron de la cátedra, supisteis arrojar a la faz del ministro vuestro sueldo y exclamar teatralmente: *Pecunia tua tecum sit*. Pero ¿es esto amar la verdad? *Decir* la verdad es obedecer a un ímpetu muy distinto del que se contenta con la muda contemplación de lo verdadero; es aquél un ímpetu moral que considera la verdad, más bien que como verdad, como un bien humano que es debido imponer. Aquí el individuo se siente nominativamente solicitado. Es el amor lírico a la verdad, a la verdad en mí.

Galileo tuvo la debilidad de desdecirse ante un tribunal ridículo de mentecatos tonsurados y, sin embargo, amó la verdad con tan ardiente y fecundo amor, que las almas sabias que aún hoy nacen, no son más que retoños de sus viriles contemplaciones. Pero había descubierto una ley natural, ¿qué importa que él la proclamara? *Eppur si muove*; la ley está ahí, quiérase o no se quiera. Cuantos luego vengan, allí la hallarán. Renan conocía muy bien esta distinción entre los dos amores y sabía que la ciencia no necesita de mártires, de testigos.

Los *Nouveaux Cahiers de Jeunesse* nos permiten sorprender, como a través de un vidrio, las inquietudes germinales de aquel alma felina, entregada a sí propia en la soledad limpia y melodiosa de sus veintitrés años. Podemos ver cómo sus abejas espirituales, áureas y ebrias de dulzor, se inician en la labranza de la miel de su estilo.

«Decididamente —leemos en la página 84— he superado el sencillo punto de vista de las "ciencias experimentales", reducidas a su manera y a su positivismo, que, no obstante, me encantaba otro tiempo y me satisfacía completamente. No lo encuentro ya suficientemente bello. Es curioso esto de los físicos con su manera

desdeñosa de creer que sólo ellos tienen el sentido justo de lo verdadero. ¿No hay, por ventura, tanto de verdadero en la poesía y el transporte del alma?» «La duda es tan bella que acabo de rogar a Dios para que no me libre jamás de ella; porque sería yo menos bello, aun cuando más feliz».

Este es el contrapunto que suena a lo largo de la juventud de Renan. La fortísima corriente de curiosidad le lleva a buscar la exactitud, la ciencia; pero otra no menos poderosa de delectación propia, de esteticismo le vuelve a apartar. Y este ir y venir de uno a otro extremo, esta suavísima ondulación puede darnos la llave de su morada interior. En París se le hiela el corazón y es su pensamiento más rígido; pero en Bretaña, ante el paisaje natal que ha dado el primer cultivo a su espíritu, que ha prestado los materiales para los muros del castillo íntimo, la sinceridad rebosa, y exclama: «Todo esto revuela en el aire, vida vaga, sin gran actividad, "placer de reflejarse, de vivir en zig-zag", sin prisas».

¡Vivir en zig-zag! Aquí se tiene deliciosamente expresada la subjetividad de Renan. El espíritu zig-zagueante no va de una verdad a otra; ésta sería la línea recta. Va de una verdad a una mentira, de esta mentira a otra verdad, y para él no es lo importante el punto de llegada ni el punto de partida, sino ese mismo movimiento indeciso del uno al otro polo.

Y ahora podemos preguntarnos: ¿qué busca el espíritu cuando no busca ni lo verdadero ni lo falso? ¿Qué cosa hay intermedia, medio día y media noche, correspondiente a ese estado crepuscular del ánimo?

A despecho de haber sonreído muchas veces ante el recuerdo de los escolásticos de la Universidad de Paris, que ocupaban sus ocios discutiendo «si una quimera que bordonea en el vacío puede comer las segundas intenciones» (cuestión, por cierto, mucho menos risible de lo que a primera vista parece), me he sorprendido en más de una ocasión imaginando qué pensarían los centauros. Es ésta, probablemente una cuestión ociosa; pero casi me atrevo a decir que una de las obras más importantes del pensamiento español, la *Antoniana Margarita*, se reduce a la discusión de ese tema, aunque no nombre a los centauros.

¿Qué mundo pensaría el padre Quirón galopando las praderas de esmeralda? A su torso humano pertenecía un mundo de visiones humanas; a sus lomos de caballo un universo equino. Los nervios del hombre y de la jaca se unían en los mismos centros y las venas robustas hacían desembocar en un solo corazón la teología del europeo y la brama del semental. ¡Pobre corazón, vacilando siempre entre una potra y una bacante! Lo que para una mitad de sí mismo era verdad, era falso para la otra mitad; si entraba en una ciudad y llegaba a la plaza pública, sus labios habían de decir: He aquí el ágora, mientras sus cascos golpearían: He aquí un hipódromo.

Pero esta dualidad es imposible; los centauros tenían que decidirse por mi tercer mundo ni humano ni hípico, resultado del compromiso entre sus dos naturalezas. Renan es un discípulo de la cultura centaurida; le habéis oído protestar del mundo matemático, que es el verdadero, porque ese mundo excluye el mundo de la ilusión,

que es un falso mundo. La armonía radical de su pensamiento le obligó a buscar mi tercer mundo en que se penetrasen aquellos dos antitéticos. Este es el mundo de lo verosímil, el universo interior de las almas de los centauros.

II

Delante del *Hombre con la mano al pecho*, que pintó el Greco, nos preguntamos si aquella romántica figura que parece irse quemando de dentro afuera, consumida por un corazón incandescente, es una verdad o una mentira. La humana presunción que el lienzo nos ofrece desvíase de todas las leyes de la antropología, y tras el cráneo aquel, fingido en una superficie, podemos suponer solamente una psique imaginaria. Sin embargo, estamos muy ciertos de que nos sentimos en la presencia de un español; más aún, aquellas sombras y colores, aquella lividez exaltada nos dan una realidad que expresamos con la palabra españolismo —mucho más cierta y plenaria que cuantos españoles hemos visto y tratado en verdad.

Por otra parte, el mundo de lo real es el sometido a leyes conocidas, y la verdad de las cosas de ese mundo no consiste sino en el reconocimiento de su legalidad. Decimos de un acontecimiento que es natural cuando en él se cumple una ley prescrita. El mundo de los sueños y de las alucinaciones se diferencia solamente del de las realidades en que en éste ejercen su función policiaca las leyes de la física o de la fisiología.

Y esa realidad que avanza sobre nosotros, bronca y vibrante, desde los cuadros del Greco, esa realidad fuera de todas las leyes, inexplicable, irreductible a conceptos, indócil a la sujeción de las mismas palabras, ¿será una alucinación colectiva, un sueño secular y nada más? Esos hombres cárdenos que delante de tantas generaciones han hecho temblar sus barbas agudas, no gravitan hacia el centro de la tierra, como los de carne y hueso; por consiguiente, no son verdad.

Pero si hubiéramos conocido el hombre mismo que sirvió de modelo a Theotocopuli, persistiríamos en afirmar que el hombre pintado contiene mucha más realidad y verdad española que aquel vulgar vecino de una Toledo cotidiana y vulgar. De otro lado, podemos asegurar que si la imagen no tuviera tantos puntos de coincidencia con los cuerpos de los hombres vivos, no nos infundiría ese sentimiento de certidumbre; tal ocurre, por ejemplo, con los retratos de Van Loo. No es, por tanto, una mentira, no es completamente falsa esa realidad misteriosa que nos visita en la luz pulida del Museo.

El *Hombre con la mano al pecho* nos ha servido para introducirnos con alguna

precisión en las condiciones de una existencia intermedia, semi-verdad, semi-error, que puebla un mundo infinitamente más amplio, más viejo y más rico que el de las realidades inequívocas. Es el mundo de lo verosímil.

Es la verosimilitud semejanza a lo verdadero, mas no ha de confundirse con lo probable. La probabilidad es una verdad falta de peso, digámoslo así, pero verdad al cabo. Por el contrario, lo verosímil preséntase a la vez como no verdadero y no falso. Cuanto más se aproxime a la verdad estricta aumentará su energía, con tal que no se confunda jamás con ella. De fórmula gráfica puede servir un polígono circunscrito a una circunferencia: los lados del polígono, multiplicándose indefinidamente, estrechan cada vez de más cerca la línea curva sin coincidir jamás con ella.

Arte y religión, poesía y mito, con la riqueza ilimitada de sus formas, son el contenido de este mundo, cuya geografía describimos a grandes rasgos. La historia de la belleza y de la fe confirman las condiciones que le hemos señalado; así el arte evoluciona desde el simbolismo asiático hasta el actual impresionismo en el sentido que se llama realista y la religión pulimenta tenazmente sus mitos para ajustarlos a la ciencia.

III

Ahora podemos corregir, con el respeto y la piedad debidos a los muertos, el epitafio de Renan, y en lugar de: *Veritatem dilexi*, como él quería, escribir: *Verosimilitudinem dilexit*. Yo creo que el vértice del espíritu de Renan, donde todo convergía, la clave del arco de su alma ha sido la fruición de lo verosímil. Y no basta decir de él que fue un poeta, que fue un literato, así como con desdén, o tal vez más crudamente acusarle de diletantismo. Es preciso destilar de esta cualidad íntima suya algunas siquiera de las profundas y severas enseñanzas de humanismo que nos ofrece.

Confieso no ver claramente el alcance, utilidad, ni significación de esa crítica literaria, que se reduce a discernir lo bueno y lo malo. La verdadera crítica consiste en potenciar la obra o el autor estudiados, convirtiéndolos en tipo de una forma especial de humanidad y obtener de ellos, por este procedimiento, un máximum de reverberaciones culturales.

Necesitaba Renan gozarse en lo verosímil; pero, como esta realidad ancípite deja de serlo para quien la toma como verdad, estudia las ciencias con la intención de librarse de groseros errores y se lanza, pertrechado con una sabiduría de *gourmet*, a paladear las verosimilitudes como tales. El encanto que los mitos tienen para nosotros nace de que sabemos que no son verdad. La palmera ecuatorial, que sueña con el pino

del Norte en la poesía de Heine, nos conmoverá tanto más cuanto mejor sepamos que las palmeras no sueñan. La fe del carbonero, que cree en un Dios padre barbudo y cejijunto, no pasa de ser un error; el creyente más cultivado no ve, en cambio, en esa imagen más que una imagen, un símbolo y se complace en su alegorismo.

Del arsenal de sensaciones, dolores y esperanzas humanas extraen Newton y Leibniz el cálculo infinitesimal; Cervantes, la quinta esencia de su melancolía estética; Buddha, una religión. Son tres mundos diversos. El material es el mismo en todos; sólo varía el método de elaboración. De la propia manera el mundo de lo verosímil es el mismo de las cosas reales sometidas a una interpretación peculiar: la metafórica.

Ese universo ilimitado está construido con metáforas. ¡Qué riqueza! Desde la comparación menuda y latente, que dio origen a casi todas las palabras, hasta el enorme mito cósmico que, como la divina vaca Hathor de los egipcios, da sustento a toda una civilización, casi no hallamos en la historia del hombre otra cosa que metáforas. Suprímase de nuestra vida todo lo que no es metafórico y nos quedaremos disminuidos en nueve décimas partes. Esa flor imaginativa tan endeble y minúscula forma la capa inconmovible de subsuelo en que descansa la realidad nuestra de todos los días, como las islas Carolinas se apoyan en arrecifes de coral.

Renan no ha inventado probablemente idea alguna; pero ha creado muchas metáforas nuevas. Fueron su delectación y su alimento. Los dioses que, a la postre, no son sino las máximas condensaciones de verosimilitud, le habrán premiado enviándole después de la muerte a un mundo que sea la metáfora total de este nuestro mundo real. Y allí le veo, entre las criaturas imaginarias, soñadas por todas las razas, como un Sileno consagrado en órdenes menores, conducir los coros virginales de las Comparaciones.

Podemos creerle cuando en los *Cahiers de jeunesse* (pág. 325) nos dice: «Mi filosofía es, poco más o menos, lo que otros llaman literatura». Estudia de las ciencias exactas, físicas y filosóficas lo suficiente para aguzar y buir sus instrumentos de poesía. A decir verdad, ésta es la disposición de espíritu que corresponde a un historiador de la cultura humana: con los hábitos de exactitud peculiares al naturalista, al matemático, el historiador no pasaría de la primera página de su historia. La síntesis que requiere el desgranado montón de hechos históricos es una operación trasreal, en cierto estricto sentido sobrenatural. No se olvide que es el ámbito de la historia un lugar donde coexisten Rebeca y Genghis-Kan, Felipe II y Voltaire, Newton y Fanny Esler.

Esa variedad es sorprendente; pero aun más que sorprendente es dolorosa: esa variedad es limitación.

Hay un término en Platón y en alguno de sus sucesores muy poco estudiado todavía, y capaz, en mi opinión, de un fecundo desarrollo; me refiero a la palabra que para ellos definía la vida: *pleonexia*, es decir, aumento, henchimiento. Vivir es crecer ilimitadamente; cada vida es un ensayo de expansión hasta el infinito. El límite nos es

impuesto; es una resistencia que nos opone otra vida que a nuestro lado, e incitada por análoga energía, ensaya su acaparamiento del universo. Cada cosa —afirma Spinoza— aspira a perseverar en su ser. No, no; la fórmula no es suficiente; cada cosa viva aspira a ser todas las demás. La biología exige que instituyamos la categoría del henchimiento. Dios, inmutable, perseverando en su ser hasta el fin de los tiempos, es un objeto teológico; la biología comienza con la historia natural de Luzbel, la bestia del empíreo que aspiró a ser Dios.

Hace veintiséis siglos que Anaximandro enseñaba a los marineros de Mileto la doctrina de que el límite es un gran castigo impuesto por una severísima justicia. Nos limitamos los unos a los otros; nos distinguimos, nos diferenciamos, y, como advierte Stendhal, diferencia engendra odio; somos progenie del odio y de la enemistad. *Homines ex natura bostes*. De aquí que la labor filosófica por excelencia sea buscar tras esas crueles diferencias y limitaciones una sustancia colectiva, homogénea e idéntica. El magno deber del sabio, historiador o moralista, es intentar la reconstrucción de la unidad fundamental, es ir adobando, tras de la variedad de los hombres, la unidad humana.

IV

Arguye poca sensibilidad no haberse dejado alguna vez tomar por la melancolía, considerando que son, como los cuerpos, impenetrables los espíritus. Nuestro *yo*, que Renan comparaba al agujero cónico de la feroz *formica leo*, tiende por sí mismo a convertirse en una fábrica de soledad y devastación. Es expansión la vida, pero la fórmula natural y espontánea de esa expansión es la agresividad. La naturaleza nos incita a la vida agresiva; aspiramos a universalizar nuestros gestos y nuestras fórmulas, obligando brutalmente a que los demás nos imiten; nos sentimos espontáneamente llevados a imponer nuestra peculiaridad, lo que hay en nosotros de diferente, de único, y el medio que más a mano está para ensancharnos consiste en negar o destruir las vidas colindantes. La esfera de acción de cada organismo suele ser la medida de su capacidad destructora. Una torre en el desierto llama Milton a Luzbel. La individualidad poderosa, adueñándose de un pueblo o de una época, tiende a que se repita su propio gesto indefinidamente en cuanto le rodea, como en las estelas decorativas de Oriente, filas interminables de vírgenes o ángeles-toros repiten la misma postura. De aquí que el régimen monárquico o es una apariencia o es una industria de monotonía.

Cierto; los espíritus son impenetrables, no puede entrar el uno en el otro, pero

pueden reconocer entre sí una identidad. Y si consiguiéramos sentirnos idénticos a los demás, ¿no habríamos hallado el camino de la suprema expansión? El sabio indio de tez oscura y mirada densa, contemplando un río, un monte, un árbol, se dice: *tat twam así*; tú eres esto.

Hay, pues, una manera pacífica de ampliar nuestra morada interior y de enriquecerla realmente. Consiste en invadir la inagotable diversidad de los seres, haciéndonos iguales a cada uno de ellos, multiplicando nuestras facetas de sensibilidad para que el secreto de cada existencia halle siempre en nosotros un plazo favorable donde dar su reflexión. Feliz quien pudiera exclamar, como Empédocles de Akragas: «Yo he sido ya una vez muchacho, moza, planta, pájaro, y en el mar he ejercido la vida muda de un pez».

Claro está que no podemos ser otro sin dejar momentáneamente de afirmar nuestros rasgos distintivos; sólo negándonos parcialmente llegamos a confundirnos con el prójimo y a comprenderle; sólo una disimulación de lo que espontáneamente somos y una simulación de lo que es nuestro hermano nos reunirá y nos hará confluir como las aguas de dos manantiales. Ahora bien, disimulo y simulación se dicen en griego: Ironía.

Ved cómo dos elementos del espíritu de Renan, la tolerancia y la ironía, se explican uno por otro. La tolerancia activa, la que nos hace pasar milagrosamente al través de la intimidad de otros seres, es imposible sin la ironía, sin la pasajera negación de nuestro carácter.

Sentía Renan el mundo como una armonía. No era ilusionario, no pensaba —a despecho de su fisiología linfática, y como tal, propensa a una tolerancia pasiva y pecaminosa— que todas las cosas fueran buenas, que los hombres constituyeran masa homogénea y una. No; la limitación, la torpeza, la ineptitud relativa de los grupos e individuos humanos saltaba a sus ojos de los documentos con que componía sus estudios históricos. Pero veía en la marcha de los tiempos un progreso de unificación, y ese encaminamiento de lo diverso hacia lo uno es la armonía.

—El mundo —exclama— es un coro inmenso donde cada uno de nosotros está encargado de una nota.

Esa gran sinfonía donde se justifican todas las acciones, donde todas las cosas se ordenan y adquieren ritmo y valor, es la cultura.

Si la vida natural es hostilidad, la cultura hace a los hombres amigos: *Homines ex cultura amici*. Nuestros cuerpos manan enemistad, nuestros instintos segregan desvío y repulsión. ¡Qué importa! Alojada en el órgano material, cada alma es una hilandera de ideal productora de hilos sutilísimos que traspasan otras almas hermanas, como rayos de sol, y luego otras y otras. Lentamente los hilos se multiplican, el tejido de la cultura se hace más prieto y complicado. Posible sería que hoy nos diferenciáramos más unos de otros que diez siglos ha, pero es seguro que coincidimos en más puntos.

El oído finísimo de Renan le hacía percibir, como nadie en su tiempo, tras la cruenta y dolorosa turbulencia de la vida histórica, el rumor que suscita la pausada

germinación de la paz sobre la tierra. No hay mérito en llegar a oír sobre las lomas de Bethleem el angélico *pax hominibus*: Renan habría acertado a escucharlo hasta en la tienda de Genghis-Kan. *¡Pax hominibus!* La unidad de los hombres está en formación: no existe, cierto, pero la vamos haciendo: la distancia entre los hombres disminuye progresivamente. La misma lucha nos sirve: cuando dos pelean cuerpo a cuerpo, llega un momento en que se abrazan, y el puñetazo es, después de todo, una manera de ponernos en contacto con el prójimo. Las guerras, los instintos de rapiña y negación han hecho rodar sobre el haz del mundo las torpes multitudes militares; pero en la herrumbre de las armas llevaba cada raza conquistadora el bacilo de su cultura, y al herir sus lanzas el corazón de un pueblo más débil, la inficionaba con la fecunda enfermedad de sus dioses y el temblor peculiar de sus poetas. *¡Pax hominibus!* La barbarie nos rodea: ¿qué importa?; sabremos aprovecharla como un salto de agua; para esto están sobre la tierra los hombres de buena voluntad a modo de fermento pacífico que va descomponiendo los enormes yacimientos de mala voluntad.

Esta convicción de que la historia es el proceso en que se organiza la unidad humana vínole a Renan tan fuertemente de su amor a lo verosímil.

Decía yo que no es la verosimilitud un grado menor de certidumbre con respecto a lo verdadero, sino un género distinto de certeza y más precisamente una certeza de distinto origen. La certeza científica nace cuando el hecho nuevo que se nos presenta parece ajustarse al sistema de conceptos y leyes que ya teníamos formado. Sabemos que el nuevo hecho es un caso particular de una ley, sabemos que esta ley es cierta por tales y tales razones. Podemos recorrer uno a uno todos los eslabones de la cadena científica, porque son relativamente muy pocos. La ciencia acota un mísero recinto luminoso sobre la infinita tiniebla de lo desconocido.

La certeza de lo verosímil es, por el contrario, una aquiescencia sentimental. ¿Por qué vemos en el *Hombre con la mano al pecho* una serie inacabable de realidades españolas? No lo sabemos: las condiciones de esa realidad yacen en nuestro espíritu. ¿Y quién puede referir la odisea de nuestro espíritu? Los elementos de que se compone el ánimo, ¿quién podrá describirlos? Una gota de la sangre de un boyero indio que el azar haya traído a nuestras venas, nos transmite en disolución todas las emociones posibles bajo el sol y las profundas gargantas de la Baktriana.

Las pragmáticas que dicta el sentimiento no son susceptibles de análisis: son simples revelaciones. Por eso, la coincidencia de varios hombres al reconocer una verosimilitud revela en ellos una misma constitución sentimental, un mismo régimen afectivo. Cuando ante un cuadro del Greco experimentamos la misma certidumbre, averiguamos nuestra identidad radical.

¿Se advierte la significación metafísica del arte y de los mitos, en una palabra, de la verosimilitud? Es la pedagogía de la unidad humana: ella nos enseña la comunidad radical de los hombres y nos amonesta a la labor común. Cada generación se reconoce una al admirar su poeta favorito: cada pueblo comunica, es decir, comulga en una obra de arte, en una leyenda. Admirar es encontrarme de nuevo, declara

Renan: pudo añadir que es encontrarse transubstanciado en otros, que es hallarse formado de una esencia colectiva y difusa. Los círculos de compenetración se ensanchan poco a poco. En el siglo XVIII un francés no lograba asimilarse la pasión acre de Shakespeare; hoy podemos sentir el corazón de Julieta estremeciéndose en el cuerpo de porcelana de una japonesa. Y los clásicos, productos inconmensurables de4a cultura, que persisten al través de los tiempos y de las variaciones étnicas, sin que amengüe su capacidad de emocionar, ¿qué son sino testimonio de la unidad ideal del hombre? En ellos comulga la humanidad y son de aquellos hilos tendidos entre las almas, los más firmes y largos que engarzan los pueblos y las generaciones, y ordenándolos en sublime corona mística, los pone a ceñir las sienes del Gran Artífice, del Promotor del Bien. ¡Genios clásicos, fisonomías incomparables, tejedores de humanidad, vosotros vais labrando la gran paz del universo, vais construyendo, más allá de toda frivolidad inquieta, la trastierra de la cultura, donde un día los hombres reunidos en la espléndida democracia del ideal, serán justos, veraces y poetas! ¡Afán divino, oficio santo, labor eucarística!

Hay una música en Renan, ¿no lo notáis? Es un modo del linaje del frigio, que orienta, a poco se le escucha, nuestras células hacia un optimismo distinguido y serio, como aquella música que colocaba Leonardo en torno a la Gioconda e iba poco a poco componiendo los músculos de ésta y dándoles una armoniosa tensión.

LA LIBACIÓN

En todo lo que llevo dicho alrededor de Renan se manifiesta una clara contraposición entre dos conceptos: natura y cultura. Podéis llamar a la naturaleza como gustéis, es la diosa que acude a una evocación de mil nombres: naturaleza es la materia, es lo fisiológico, es lo espontáneo. En una sinfonía de Beethoven pone la naturaleza las tripas de cabra sobre el puente de los rubios violines, da la madera para los oboes, el metal para los clarines, el aire vibrátil para las ondas sonoras. Y todo lo que en una sinfonía de Beethoven no es tripas de cabra, ni madera, ni metal, ni aire inquieto, es cultura. El montón de bloques de mármol formado por un rompimiento de tierras es un trozo de naturaleza: esos mismos bloques, distribuidos en orden de propileo, forman una columnata y son cultura.

Cuando un hombre recibe una bofetada, la naturaleza le incita a mi movimiento reflejo y espontáneo, que suele ser otra bofetada; a veces el movimiento reflejo es un puntapié. Jesús, hombre de Siria, sintió cuando le abofetearon una mejilla ese mismo impulso; pero como que era además un Dios, acertó a dominarlo, y poniendo al

escarnio la otra mejilla creó una de las formas superiores de la cultura: el espíritu de sacrificio y de paciencia. La pasión del joven Jerusalem, enamorado sin esperanza de una señorita provinciana, fue creciendo hasta el punto de no hallar otra desembocadura que el suicidio. Por aquel tiempo, Goethe, prisionero doliente del amor de Carlota, disolvió su pasión en un libro que entretejía la historia de Jerusalem con la de sus propias melancolías, y componiendo la figura amarga de Werther sutilizó su instinto erótico hasta dotarle de valor cultural.

La cultura es siempre la negación de la naturaleza, y como en el hombre a lo natural llamamos espontáneo, tendremos que definir la cultura como la negación de lo espontáneo, es decir, Ironía.

Creo que concordaría con el pensamiento de Renan, en el marco de cuyas ideas procuro mantenerme mientras escribo estos artículos, decir de esta manera: Nuestra alma, como una tierra propicia, tiene dos estratos: uno es la capa laborable y fértil; otro la tierra de subsuelo, dura, malsana y estéril. Esta es la originaria; aquélla ha ido poco a poco depositándose sobre nuestra superficie primitiva, acarreada por el aluvión de la historia. Se ha dicho que lo que diferencia al hombre del animal es ser un heredero y no un mero descendiente: la herencia de todos los afanes humanos ha venido a enriquecernos; lentamente se han ido inventando las virtudes, las reglas metódicas para el pensar, los tipos ejemplares del gusto, la sensibilidad para las cosas remotas, y todo ello ha ido cubriendo, ocultando la bestialidad de nuestra materia original.

Supongamos ahora que deja de pasar por nosotros el aluvión de la cultura durante algunos siglos; los antiguos terruños fructíferos, privados de nuevos elementos, se resecan, se tornan polvo, que el viento sabe esparcir por los cuatro puntos cardinales, y como un calvo islote al bajar la marea, reaparece la bárbara autoctonía, la tierra egoísta y brutal, que sólo produce fermentos deletéreos.

En la decadencia de un pueblo los individuos pierden la sensibilidad que les ponía en contacto con las rígidas normas colectivas. La administración pública se convierte en una merienda de negros, porque la norma de la honradez ha perdido su poder sugestivo. El ideario nacional se desentiende de las graves inquietudes humanas y acaba por reducirse a un canje de indiscreciones de *à peu près* y de malas retóricas: se ha perdido la tradición de la responsabilidad intelectual y está embotada la conciencia de las preocupaciones nobles. La política no es ya una guerra de antagonismos ideales, ni siquiera una lucha entre intereses históricos: unas cuantas cabilas riñen escaramuzas en la plaza pública, o extendiéndose por los campos muertos y sembrados de sal, corren la pólvora al uso berberisco. Tal es el panorama que ofrece siempre el reinado de la espontaneidad.

Por lo que respecta a España, es innegable que nos hallamos en lo más cerrado de uno de estos períodos en que todo parece ominoso rebajamiento. Chabacanería es la realidad española en la hora presente. Y podemos aseverar que el achabacanamiento no consiste en otra cosa que en haberse apartado de cuanto significa trascendencia de

lo momentáneo, de cuanto rebosa los linderos del individuo o de una colectividad instintiva. El triunfo de Cataluña sobre el resto del país indica precisamente el triunfo de la fórmula más aguda del achabacanamiento: a despecho de unas cuantas expresiones vagas e ineruditas, hemos visto sólo en ese movimiento la misérrima sordidez de un paisaje mercantil que nada puede enseñarnos, antes bien, favorece la desorientación nacional: durante dos años el problema catalán ha servido de pantalla que interceptaba nuestras miradas y nuestras esperanzas, dirigidas, como flechas, hacia Europa.

Un síntoma extremo de achabacanamiento puede descubrirse en el afán de sinceridad que ahora sentimos todos; es una moda que se nos ha impuesto, a cuyo éxito no ha contribuido poco D. Miguel de Unamuno, morabito máximo, que entre las piedras reverberantes de Salamanca inicia a una tórrida juventud en el energumenismo. La sinceridad, según parece, consiste en el deber de decir lo que cada cual piensa; en huir de todo convencionalismo, llámese lógica, ética, estética o buena crianza. Como se ve, la sinceridad es la demanda de quienes se sienten débiles y no pueden alentar en un ambiente severo, entre normas firmes y adamantinas, de gentes que quisieran un mundo más relapso y blando. Cuando alguien me advierte que quiere ser sincero conmigo, pienso siempre que o me va a referir algún incidente personal, sólo para él interesante, o va a comunicarme alguna grosería. Todas las filosofías cínicas han hecho su entrada en la sociedad arropándose con los guiñapos de la franqueza.

¿Qué fuera de nosotros sin los convencionalismos? ¿Qué es la cultura sino un convencionalismo? Lo sincero, lo espontáneo en el hombre es, sin disputa, el gorila. Lo demás, lo que trasciende de gorila y le supera, es lo reflexivo, lo convencional, lo artificioso.

Según Fichte, el destino del hombre es la sustitución de sujo individual por el *yo* superior. No asuste esta fórmula metafísica: ese *yo* superior no es cosa vaga e indescriptible; es meramente el conjunto de las normas: el código de nuestra sociedad, la ley lógica, la regla moral, el ideal estético. Es, también, la buena educación. Cada acto que realizamos nos propone el dilema conocidísimo: o seguir nuestro gusto o ajustar nuestra voluntad a la ley superior. Cuando Ignacio de Loyola, dudando entre si volvería a zarandear al moro aquél blasfemo de la Virgen o continuar su jornada a Mahresa, dejó la decisión a la mula que cabalgaba, quiso darnos lo que se llama un ejemplo negativo, y era como decimos: «No hagáis nunca lo que yo ahora hago: que en vuestros actos no decida nunca vuestra mula».

Ahora bien, todas estas nobilísimas normas son convenciones, no corresponde a ellas ninguna realidad material: no son cosas, son condensaciones de espíritu, valores que sobre la materia, siempre baladí, ha ido decantando la cultura, son la superflua adehala con que enriquecemos la avaricia, la manía ahorrativa de la naturaleza.

Ya se están las piedras ahí en los vientres profundos de las canteras, ¿a qué esforzarnos por ordenarlas en figuras de tetraedro y construir una pirámide? ¿Qué

utilidad representa el tetraedro desde el punto de vista de la digestión? Las palabras, avecillas ágiles, andan todas revolando de labios en oídos, ¿a qué gastar nuestra energía buscando las precisas para formar un dístico? ¿A qué la música, a qué los violines? Los rebaños de cabras satiresas que van por los altos de Gredos mordiendo los cándalos de los pinos llevan ya en sus flancos todo el material de la Quinta Sinfonía. Seamos sinceros: la Musa no es sino el nombre sugestivo que han puesto los poetas a sus congestiones cerebrales; la Virtud se reduce a una clase particular de inhibiciones musculares; la Verdad, como Taine aseguraba, es una alucinación normal.

En el momento en que seamos sinceros se erguirá en nosotros el gorila y reclamará sus derechos perentorios; sólo a fuerza de ficciones y de fantasmagorías le mantendremos encadenado. El romanticismo, el anarquismo, el energumenismo acaso no sean más que ensayos para justificar la debilidad del hombre en la pugna con su orangután interior.

Para mí el clasicismo significa, por el contrario, el amor a la ley, eV lujo del hombre fuerte que se posee a sí mismo y somete a un cauce de normas la fluencia excesiva de su energía, en suma, el sistema de la Ironía, de la continencia. Por eso conviene a Grecia de manera eminente el nombre de pueblo clásico: la continencia se inventó en Esparta; la ironía floreció por primera vez en Atenas. Por eso se reveló como clásico Goethe cuando dijo:

lo el grosero sigue su capricho,
noble aspira a ordenación y a ley.

El lujo de sacrificar a la norma, que es una ficción, caracterizaba para Renan la ironía radical de la cultura. «Nuestro realismo —leemos en los *Nouveaux Cahiers*— encuentra absurdos todos los sacrificios de que su bienestar material hace el hombre sin saber a qué. Pero yo amo esto: otra cosa sería suponer que no hay nada más allá de lo útil. Admiro la libación antigua: echar un poco de nuestro bien no se sabe a quién. Ahora se diría: *¿Ud quid perditio haec?* ¿A qué este derroche? Es inútil. ¡Ah, es inútil! ¿Por ventura lo invisible no es nada? Me agrada que se le hagan sacrificios, aunque sólo fuera para probar la realidad de lo que no es palpable».

No, no seamos sinceros, ni espontáneos, ni románticos, suplantemos nuestro *yo* real por un *yo* normal compuesto de tan exquisitas superfluidades. Los románticos nos retrotraen a la inocencia originaria y edénica, y como Federico Schlegel en su *Lucinda*, nos ofrecen el Elogio de la Insolencia o de la Pereza, «único fragmento, esta última, de semejanza con Dios que nos queda del Paraíso», o como el señor Unamuno, nos invitan a la africanización de España. Frente a todo esto, opongamos la clásica ironía y finjámonos europeos, defensores de las ficciones bien fundadas a lo largo de la solidaridad histórica: la lógica, la ética, la estética y la *bonne compagnie*. Después de todo nada se pierde con probar. Como la función crea el órgano, el gesto

crea el espíritu y una postura digna facilita la dignidad.

La materia no es nada; el orden, la medida, la ficción, lo convencional, la postura, son todo. Debemos exclamar como una vez Renan: «Me gusta ponerme de rodillas delante de nada».

PANTEÍSMO

Ya hemos notado en Renan la tendencia metafórica, creadora de mitos. El influjo de Spinoza vino a fecundar como un légamo suculento y fino esta sensibilidad poética para las realidades metafísicas.

Sería curioso, por cierto, estudiar la historia de la influencia que ha ejercido Spinoza sobre los grandes poetas, desde Goethe hasta el día: acaso pudiera comprobarse que la gloria refulgente puesta en torno de su nombre, el lugar que se le ha asignado entre los excelsos promotores de la cultura débelo, más que a sus inventos, estrictamente científicos, al poder de educar poetas que yacía en su visión del universo. Imaginad un hombre severo y puro, veraz y todo lleno de temblores divinos: dentro de su pecho sigue ardiendo la zarza inextinguible desde la cual habla Dios a los hijos de la romántica nación judaica, pueblo triste y lírico que ocupa el primer lugar en la estadística de los productores de melancolía. Ese hombre, usando de la claridad geométrica, nos dice que cada cosa, si sabemos orientarla hacia la eternidad, puede servirnos de fórmula para expresar el resto de las cosas. ¿Qué excitación más enérgica podrá recibir un poeta? El oficio del artista no es otro que tomar un breve trozo de la realidad, un paisaje, una figura, unos sonidos, unas palabras, y hacer que nos sirva para expresar el resto del mundo, o al menos grandes extensiones de él. Arte es simbolización. A los ojos del hombre sin fantasía preséntanse las cosas escuetas, insignificantes, tal y como son, incapaz cada una de representar otras cosas hermanas suyas. La imaginación, por el contrario, convierte un trapo de percalina en bandera nacional: ha proyectado sobre la miseria de aquel harapo la enorme riqueza sentimental, acumulada por las amarguras y exultaciones de una raza. La imaginación eleva seres y objetos de la trivialidad que les es natural a una vida más noble y más densa; hace de ellos símbolos, formas representativas. Y ved cómo un fabricante de anteojos fue encargado de ofrecer a los poetas la filosofía del ennoblecimiento de las cosas.

La materia es símbolo del espíritu para Spinoza. Nada hay tan baladí que no pueda ser ennoblecido inyectándole la esencia y el aroma de una porción del universo. Cuando hemos amado o sufrido, nos rodean cosas modestas que

permanecen para siempre unidas al recuerdo de nuestro placer o nuestro dolor. Y así los hombres, al entrarse en años, lloran a lo mejor por un vals viejo y raído que toca un ciego en la calle, o, viendo la tililación de la primera hoja que pone a un árbol la primavera, se les perfuman las sienes con la memoria aromática de su juventud. Cada palabra poética es un almacén de emociones innumerables que, al leer o escuchar aquélla, se descargan sobre nosotros, como si hubiéramos abierto el portillo de una troj. El placer sexual consiste en que unas glándulas se vacían súbitamente del humor segregado muy poco a poco. Del mismo modo, cuando una pincelada, una melodía o un verso dejan caer de súbito sobre nuestra fantasía toda su carga de emociones, sentimos el placer estético.

Diderot pretendía que cada profesión tiene su moral genuina; si otro tanto pudiera decirse de los sistemas especulativos y existieran filosofías gremiales, correspondería al panteísmo de Spinoza ser designado como filosofía de los poetas.

Según Spinoza, cualquiera que sea el plano por el que cortemos la bola del mundo, obtendremos una sección que simboliza la realidad total. Por todas partes abre la substancia divina su estuario de mansa y henchida corriente fluvial. Meditando una metafísica o poniendo ordenación en los datos de la geología hacéis una misma cosa: expresáis la vida divina que están rezumando las cosas.

Dicen los libros indios que dondequiera que pone el hombre la planta pisa siempre cien senderos; Spinoza hubiera dicho que bajo nuestra planta, bajo nuestra mano pasan todos los senderos: en nuestra alma, como en la piedra humilde, se cruzan todos los hilos cuya trama constituye la substancia universal.

Esto es una vertiente del patrio Guadarrama. Cae la tarde de la jornada calurosa; el día desfallece y se rinde sobre la tierra inmensa. De un arroyo se alzan vahos frescos benignamente. Los árboles, las bardas de los corrales, los tejados de las casas chatas, los corvos montes arrojan fuera de sí largas sombras, sombras desaforadas, sin mesura, que repiten en su silueta, con interpretación burlona, el perfil de los objetos que las proyectan. Mas como el sol envía algunos rayos que se hieren en las aristas de las cosas de una manera rosada, la caricatura de la campiña y de la aldea fingida por la hora adquiere un alma y una vibración de ternura. En la umbría de chaparros y en las ondulantes rastrojeras vaga ese rumor de campo atardecido; los pájaros revuelan de recogida buscando indecisamente las dormideras de otras noches; las codornices van solicitando en el seno de un surco la amapola del sueño. Y como alentar de pulmones fatigados se escucha el gran cansancio cotidiano de bestias y de plantas, cansancio de sanas faenas primitivas. Luego las sombras se alongan hasta el punto de fundirse unas con otras; los colores se recogen no se sabe dónde; los gritos estridentes apáganse del todo; bajo el claror meditabundo el paisaje se ensimisma y lentamente va entrando dentro de su propio corazón. Parece que la vida va a detenerse. Poco después el alma del campo se ha sutilizado tanto que mana toda ella por el cauce del canto de un grillo.

La orden del día era separación, límite, hostilidad. La orden de la noche nos

hunde en la profunda unanimidad de las cosas, y si, tomando una posición cómoda, reducimos al extremo las molestias musculares, llegaremos a no saber si nuestro corazón late entre nuestras costillas o en la medula del tronco de un roble próximo.

¿Quién, iniciado en ese parentesco solemne de las cosas todas, puede desdeñar nada por baladí? A la postre, el panteísmo se resuelve en la exclusión de todo desdén, o, como dice el propio Renan, en la exclusión de toda exclusión. Se le ha acusado de diletantismo y acaso no haya opuesto la debida resistencia a las seducciones con que somos requeridos de todas partes. Pero, en el fondo, sus divagaciones proceden de esta convicción panteísta: cada cosa está impregnada de Dios, cada cosa se brinda a servirnos de Eucaristía.

Cierto que lo divino se da con la suma densidad en las religiones, en los mitos, en las teologías, magníficos establecimientos que se levantan a lo largo de la historia, como destilerías inmensas donde la humanidad extracta y cosecha la quinta esencia de lo divinal. Renan ha estudiado todas las creencias, ha hecho sonar todos los mitos, de la manera que un avaro contrasta en el mármol barras de oro; pero no contento con eso le sorprendemos a veces buscando a Dios por los rincones, en las cosas humildes, en lo que aparentemente se halla más lejos de la santidad. En ocasiones parece satisfacerse mejor contándonos una anécdota de un filósofo que exponiéndonos su filosofía. Se goza en imaginar a Moisés Mendelssohn midiendo varas de seda mientras meditaba las pruebas de la inmortalidad del alma, o en suponer que Spinoza, mientras vive dando tersura a unos vidrios, piensa que todo es uno y que está en aquel cristal puliendo a Dios la faz.

No le basta con ver a Dios reflejado en los dogmas y llega a encontrarle en lo que pudiera juzgarse materia exánime y obra muerta de las religiones: en los ritos. Un pasaje de su correspondencia con Berthelot lo demuestra sinceramente. Su hermana murió en el Líbano, donde le había acompañado en su primer viaje. Muchos años después vuelve Renan a aquellas comarcas sagradas, y escribe: «Cerca de la tumba se eleva una linda capilla. He hecho celebrar allí un servicio según esta bella liturgia maronita, una de las más antiguas y que remonta casi hasta los orígenes del cristianismo. La aldea entera estaba allí; la compasión que estas buenas gentes me atestiguaban, su canto grave y antiguo, los grupos de mujeres y de niños que llenaban la iglesia, mirándome con sus grandes ojos tristes, todo aquello formaba para mí un conjunto seductor, profundo, sencillo y muy análogo a mi hermana». Cuando quiere darnos una imagen de la armonía humana nos describe un coro que entona salmos o himnos; cuando quiere sugerirnos la suprema disciplina del respeto, nos invita a arrodillarnos, aunque sea, como ya he referido, arrodillándonos delante de nada. Aunque falte la fe y el objeto del culto, sostiene Renan la religiosidad del rito, el poder espiritual de la liturgia. Si hubiera nacido algunos siglos antes, probablemente habría practicado la magia: la potencia del gesto, de la fórmula ritual, le parecía el símbolo más bello de la cultura. Y a no haber aprendido tan bien el hebreo, tal vez hubiera concluido en su pueblo natal ejerciendo el papel de maestro de ceremonias.

Le imagino ordenando una procesión y gustando toda la belleza formalista del rito: poner delante las niñas blancas de primera comunión, con sus coronitas de azahar, y luego las pomposas cofradías y, al cabo, los protagonistas celestiales navegando sobre la muchedumbre en sus doradas andas. Y al echar a andar la procesión, en medio del clamor glorificante de las campanas y la refulgencia de las luces y las joyas prendidas en las iconas, presumo que se diría: «Es tan bello el orden y tan expresiva la liturgia, que en esta procesión casi es innecesaria la existencia de Dios».

No olvidará el lector que voy describiendo el espíritu de Renan según el recuerdo de lecturas ya un poco lejanas: no puedo asegurar documentalmente la exactitud de cuanto le atribuyo, ni menos ha de pensarse que comparto sus convicciones. El panteísmo, sutilizado como era conveniente a un pensador del siglo XIX, me parece, sin embargo, constituir el tono general de su espíritu, o cuando menos, la manera renaniana de acercarse a las cosas.

Abril 1909.

AL MARGEN DEL LIBRO «COLETTE BAUDOCHE», DE MAURICE BARRÈS

EL público español no conoce apenas el nombre de Maurice Barrés. Esto es una falta más de nuestra república literaria, privada completamente de espíritus críticos que se encarguen de orientar los débiles residuos de atención que aún pudieran hallarse entre los escombros de la conciencia nacional. Aparte de la significación que tiene Barrés en la literatura europea vigente, debiéramos los españoles haberle demostrado algún agradecimiento por sus páginas tituladas *Sangre, placer y muerte*, donde se nos ha enseñado a nosotros mismos una manera de mirar nuestra pintoresca barbarie, que no será probablemente exacta, pero que es muy fecunda en emociones y vale, por lo tanto, como una verdad provisoria. Mientras no tengamos presto el historial de nuestra ra2a —y necesitaríamos un siglo para ello—, habremos de contentarnos con poéticas interpretaciones de nuestro carácter, en las que no podremos creer sino a medias y entre sonrisas. Ésta que Barrés nos ofrece es grata al menos, y le ha inspirado tan bellos párrafos que sólo puede ocurrimos pensar: ¡Cuánto nos divertiríamos si fuésemos así!

De todos modos, los fondistas españoles se hallan en deuda con este escritor: nadie ha fomentado más en los últimos años los viajes por España: el lirismo denso, comprimido en el libro de Barrés, ha disparado como una catapulta romana sobre nuestros paisajes todo el snobismo de ambos mundos, y, gracias a él, las lindas mujeres de Montmartre han venido a los campos andaluces y castellanos para ver cómo mana la energía.

La figura literaria de Barrés exige, más que merece, un estudio detallado. Hágalo quien pueda y sepa. Acaso desde Chateaubriand, con quien tiene sumo parentesco, no haya alcanzado ningún escritor en Francia poderío tan fuerte, y, sobre todo, después de Chateaubriand, de Stendhal y de Flaubert, nadie como Barrés nos obliga a remover, en tanto le discutimos, las cenizas originales en el sacro altar del alma grecolatina. Esto es lo más que se puede decir de un escritor vivo; serán mejores o peores sus libros; será su nombre efímero o clásico en la historia literaria: tales cuestiones no pueden interesamos a los contemporáneos. *Ai posteri l'ardua sentenza*. La importancia de un poeta sólo puede precisarse midiendo la estela de excitaciones que va dejando su obra después de la muerte.

Pueblo tras pueblo, todos los que venimos a florecer y a morir en tomo de este mar nuestro, de lomos azules y reír innumerable, hemos hostigado nuestras multitudes étnicas hacia un ideal armonioso, hacia una fórmula que, siendo única,

baste para resolver el problema inconmensurable de la vida. En tal afán, gallardo y sublime, se han consumido las almas mejores de Grecia, de Roma, de Italia, de Francia y de España. Estas naciones no admitían como verdadera una palabra que al mismo tiempo no fuese bella y que, además, no incitara a la actividad. Ahora, otros pueblos, tan llenos de virtudes que vienen encorvados como esclavos bajo su peso, quieren imponernos un ideal menos claro y, desde luego, menos armónico.

La cultura es, dondequiera, una: el griego y el escita, el francés y el prusiano trabajan ciertamente en una obra común. Pero hay una forma de la cultura peculiar al Sur de Europa, un modo mediterráneo de amar a Dios, de contar los cuentos, de andar por las calles, de mirar a las mujeres y de decir que dos y dos son cuatro. Sobre esta forma ríñese la batalla. La tarde muere y se acerca la hora decisiva; por todas partes se advierte la inminencia de una nueva organización política y moral del mundo. ¿Cuál será la forma en que se plasme el nuevo régimen de vida? Los pueblos mediterráneos llevamos las de perder: somos más viejos, estamos ya un poco cansados de educar salvajes, hemos consumido las reservas de ingenuidad que requiere toda acción tenaz y osada, nos falta economía y obediencia, virtudes inferiores que momentáneamente suplantan la verdadera superioridad. Somos un ejército donde cada soldado es un Ulises y las tretas son tantas que se inutilizan las unas a las otras. Además, sin mitología no hay conquistadores. Grecia vence al Asia mientras cree en sus propios mitos y es vencida en cuanto comienzan los filósofos a desmontar, como máquinas viejas, los oráculos. Los alemanes creen en el mito de su emperador, ¿quién podrá resistirlos? Entre nosotros el mal gusto del káiser Guillermo habría bastado para disolver el respeto al Imperio[65].

Es, pues, lo más probable que el mundo se ordene nuevamente según el compás germánico. Esto significaría, como en cierta ocasión Renan dijo, el advenimiento de una «panbeocia» universal: existir sería un oficio más higiénico, pero los nervios humanos darían menos vibraciones por segundo y las nueve musas, para no perecer, acabarían, unas después de otras, como señoritas de «comptoir». No extrañe, consecuentemente, que saludemos con entusiasmo en la obra de Barrés lo que acaso sea la última guerra que mueven al Norte las poblaciones del Sur. Aunque el mismo Barrés crea que el aticismo no puede revivir, muerta la Hélade, mucho hallamos en su literatura agresiva del aticismo decadente y desesperado que representa Alcibiades: cuando menos el desdén, la ironía, la impiedad, las ambiciones ágiles, y haber, como éste, en fin, cortado varias veces la cola al perro para que hablen de él.

Este es el problema en cuyo derredor escribe Barrés sus últimos libros. Un tiempo oscureciósele ante los ojos la cuestión hasta el punto de alistarse en la hueste del general Boulanger y de predicar un «chauvinismo» indelicado. Cierto que Francia ha recibido heridas en su gloria personal, y no sólo se ve amenazada como cultura, sino como Estado. Pero más tarde, en un viaje de Grecia, fontana materna de la cultura mediterránea, volvió a ver el noble sentido de la lucha, y ahora publica un libro tan sencillo y radiante que parece escrito en cristal.

La ciudad de Metz, incorporada a Alemania el año 70, presenta un caso especial de este antagonismo entre dos culturas. No sufre la imposición extraña purificada por la lejanía y bajo las especies del arte o de la ciencia, más sintéticas y faciles de repeler. Allí se pelea analíticamente en cada hora, en cada calle, en cada cuarto. El conquistador va haciendo huecos en la personalidad indígena, distendiendo sus poros, y los franceses mesinos, siéndoles imposible la gran táctica, se ven reducidos a cambiar su heroísmo en cuartos y a desgranarlo, como un rosario, para repartirlo entre todos los minutos.

La señora Baudoche y su nieta Colette viven con una renta modestísima, hasta el punto de verse obligadas a alquilar dos habitaciones a un huésped. Este huésped tarda en presentarse, y cuando llega, es un prusiano, el doctor Frederic Asmus, de veinticinco años, que llega de Koenigsberg con un sueldo de 2200 marcos en concepto de maestro del Liceo. Es el «alemán clásico, tocado de un sombrero verdoso y vestido, o mejor empaquetado, en un levitón universitario. Es el uniforme de la inmensa armada de los invasores pacíficos que se ha puesto en marcha tras los vencedores y desfila desde hace treinta y cinco años». El doctor Asmus recordaba «en cierto modo (con menos radiación, claro está), el memorable retrato, a la vez ridículo y bello, que se ve en el Museo de Francfort, del joven Goethe tendido en la campiña romana y parecido a un joven elefante».

Las Baudoche son dos francesas de la especie más sencilla: su educación no es noticiosa, no saben apenas nada, no han recibido de fuera ninguna erudición; pero la sangre que corre por sus venas ha heredado toda la riqueza anónima de inventos morales que se deben a la ilustre casta de Francia. La educación, en lugar de recibirla, trasciende de ellas, unge todos sus modales y espiritualiza los muebles de sus habitaciones.

El doctor Asmus, por el contrario, viene de una raza que necesita aprender las cosas por principios. No es pedante porque en él la pedantería es la manera natural y espontánea de tocar las cosas. Es leal y honrado, pero alguna vez se emborracha siguiendo la costumbre de su nación. «Pertenecía a la raza de los idealistas que sobre su colina sagrada de Bayreuth, después de haber oído a su profeta durante una hora, se lanzan sobre la cerveza y las salchichas y comienzan de nuevo a soñar y vuelven a ahitarse, alternativamente, de actos en entreactos, incapaces aún en estos días consagrados a lo sublime de depurar sus hábitos groseros».

Este invasor va entrando insensiblemente bajo el encanto de una vida más pulimentada. Todo va iniciándole en una civilización más suculenta, a la vez de mayor complejidad y de más graciosa unidad. Al sustituir la cerveza por el vino confiesa que se siente más ingenioso. La estufa sajona, mole enorme e idiota, le había acostumbrado a un fuego mudo, y por decirlo así, inorgánico. En Metz trabaja junto a una chimenea de leña que se consume charlando, gimiendo y riendo y mientras las llamas le componen rojas fantasmagorías. Y sobre todo Colette va y viene por la casa: es una muchacha profundamente serena, dotada de un buen gusto automático y

sin vacilaciones.

El pobre doctor poseía una novia en Koenigsberg, «una hermosa walkyria» que le obsequia en Navidades con un almohadón, «sobre el cual arabescos de estilo moderno dibujan las palabras del: “Nur ein Viertelstundchen” —sólo un cuartito de hora—. Sin duda había querido con estas palabras fijarle la duración de la siesta. Y el profesor, con verdadera ternura, decía a las Baudoche: “Está relleno con sus cabellos”. Colette y su abuela parecieron estupefactas y preguntaron a una: “—¿Cómo, se ha cortado los cabellos?” —“¿Que piensan ustedes?”, dijo el profesor; son los que caen cuando se peina».

No era difícil la victoria de Colette. Sin proponérselo suscita el amor en el corazón erudito del joven doctor Asmus, que le propone poco después el matrimonio. Pero Colette, oyendo la gran misa de *Requiem* por los muertos en la defensa de Metz, comprende que el honor francés le impide casarse con *un* prusiano. Colette Baudoche es «una francesita de la línea corneliana».

Tal es la sencillísima trama de este nuevo libro con que Barrés incita a meditar sobre el problema moral «de una ilustre ciudad galo-romana y católica, puesta allí para hacer y padecer la guerra de Alemania eternamente». El problema es perpetuamente vivo: siempre habrá colisión entre el deber de ser pacífico y el deber de la agresividad. Tan viejo es el caso que forma desde antiguo *un* género literario. Podría incluirse la novelita de Barrés entre los romances fronterizos.

1910.

ADÁN EN EL PARAÍSO

1

¿QUÉ diría mi grande amigo Alcántara al sorprenderme en su huerto robando su fruta? Verdaderamente que cuando nos ponemos a hablar de lo que no entendemos, bien sentimos esa inquietud que muerde a quien entra sin permiso en la heredad ajena: la ley de propiedad que hollamos nos hiere las plantas de los pies y nuestras miradas buscan, tras de las bardas, al vigilante encargado de echarnos fuera. Pero Alcántara ama tanto la pintura que hasta le place si se habla torpemente de sus menesteres y se le falta al respeto. La falta de respeto es, al cabo, una forma de trato.

De todas suertes, no creo pernicioso que cada cual haga un intento honrado para orientarse en lo que desconoce. Yo trato de ponerme en claro a mí mismo el origen de aquellas emociones que se desprendieron de los cuadros de Zuloaga la primera vez que los vi: nada más. Allá los pintores dirán después qué haya de acertado en tales reflexiones, porque, en verdad, sólo ellos saben de pintura. El profano se coloca ante una obra de arte sin prejuicios: ésta es la postura de un orangután. Sin pre-juicios no cabe formarse juicios. En los pre-juicios, y sólo en ellos, hallamos los elementos para juzgar. Lógica, ética y estética son literalmente tres pre-juicios, merced a los cuales se mantiene el hombre a flote sobre la superficie de la zoología, y libertándose en el lacustre artificio se va labrando la cultura Ubérrimamente, racionalmente, sin intervención de místicas substancias ni otras revelaciones que la revelación positiva, sugerida al hombre de hoy por lo que el hombre de ayer hizo. Los pre-juicios iniciales de los padres producen una decantación de juicios que sirven de pre-juicios a la generación de los hijos, y así en denso crecimiento, en prieta solidaridad a lo largo de la historia. Sin esta condensación tradicional de pre-juicios no hay cultura.

Los pintores son herederos de la tradición plástica: reservémosles el derecho a juzgar de pintura mientras nosotros procuramos orientarnos hacia la adquisición de un prejuicio que organice nuestra sensibilidad de la luz, del color y de la forma. Querer, ante el *San Mauricio* del Greco, volver a la visión primitiva de las cosas, sería como ensayar vanamente una indigna postura de cinocéfalo.

Es característico de los cuadros de Zuloaga que, apenas nos ponemos a dialogar sobre ellos, nos hallamos complicados en esta cuestión: ¿Es así España o no es así?

Ya no se habla, pues, de pintura: no se discute si a las manos o las teces de sus personajes corresponde una realidad fuera de sus cuadros. Esta cuestión de realismo plástico queda abandonada como un saco cuyo vientre ha derramado en torno rubias onzas. No cabe comprobación más exacta de que Zuloaga no concluye donde su pintura acaba; no agota su personalidad en su oficio. Más allá del *métier*, Zuloaga continúa intentando algo trascendente a líneas y colores, algo de cuya realidad se disputa. Nótese bien: primero nos hallamos con un plano de pinceladas en que se transcriben las cosas del mundo exterior; este plano del cuadro no es una creación, es una copia. Tras él vislumbramos como una vida estrictamente interior al cuadro: sobre esas pinceladas flota como un mundo de unidades ideales que se apoya en ellas y en ellas se infunde: esta energía interna del cuadro no está tomada de cosa alguna, nace en el cuadro, sólo en él vive, es el cuadro.

Hay, pues, pintores que pintan cosas, y pintores que, sirviéndose de cosas pintadas, crean cuadros. Lo que constituye este mundo de segundo plano, al cual llamamos cuadro, es algo puramente virtual: un cuadro se compone de cosas; lo que en él hay además, no es ya una cosa, es una unidad, elemento indiscutiblemente irreal, al cual no puede buscarse en la naturaleza nada congruo. La definición que obtenemos de cuadro es tal vez harto sutil: la unidad entre irnos trozos de pintura. Los trozos de pintura, mal que bien, podíamos sacarlos de la llamada realidad, copiándola, pero ¿y esa unidad de dónde viene? ¿Es un color, es una línea? El color y la línea son cosas; la unidad, no.

Pero ¿qué es una cosa? Un pedazo del universo; nada hay señero, nada hay solitario ni estanco. Cada cosa es un pedazo de otra mayor, hace referencia a las demás cosas, es lo que es merced a las limitaciones y confines que éstas le imponen. Cada cosa es una relación entre varias. Pintar bien una cosa no será, pues, según antes suponíamos, tan sencilla labor como copiarla: es preciso averiguar de antemano la fórmula de su relación con las demás, es decir, su significado, su valor.

La prueba de que las cosas no son sino valores, es obvia; tómese una cosa cualquiera, aplíquense a ella distintos sistemas de valoración, y se tendrán otras tantas cosas distintas en lugar de una sola. Compárese lo que es la tierra para un labriego y para un astrónomo: al labriego le basta con pisar la rojiza piel del planeta y arañarla con el arado; su tierra es un camino, unos surcos y una mies. El astrónomo necesita determinar exactamente el lugar que ocupa el globo en cada instante dentro de la enorme suposición del espacio sidéreo: el punto de vista de la exactitud le obliga a convertirla en una abstracción matemática, en un caso de la gravitación universal. El ejemplo podía continuarse indefinidamente.

No existe, por lo tanto, esa supuesta realidad inmutable y única con quien poder comparar los contenidos de las obras artísticas: hay tantas realidades como puntos de vista. El punto de vista crea el panorama. Hay una realidad de todos los días formada por un sistema de relaciones laxas, aproximativas, vagas, que basta para los usos del vivir cotidiano. Hay una realidad científica forjada en un sistema de relaciones

exactas, impuesto por la necesidad de exactitud. Ver y tocar las cosas no son, al cabo, sino maneras de pensarlas.

Imaginad a un pintor que mire las cosas desde el punto de vista cotidiano y trivial: pintará muestras. O desde el punto de vista científico: pintará esquemas para los libros de física. O desde el punto de vista histórico: pintará láminas para un manual. Ejemplo: Moreno Carbonero. No extrañe mi atrevimiento al citar nombres. Un crítico distinguidísimo, ante las *Langas*, se ha creído obligado a hacer afirmación parecida; según él —yo ni entro ni salgo—, buscando el cuadro en el cuadro de las *Langas*, halló sólo una página portentosa de historia de la cultura española.

Yo no sé nada de esto: yo ahora trato únicamente de orientarme hacia lo que deba llamarse pintor, artista pictórico.

Y según voy advirtiendo, el problema está en determinar —puesto que las cosas no son sino relaciones— qué género de relaciones serán las esencialmente pictóricas. Suponíamos al principio que es una gloria para Zuloaga el hecho de sorprendernos ante sus cuadros discutiendo de si España es o no es como él la pinta. Ahora la gloria parece equívoca. España es una idea general, un concepto histórico. El literato suele simpatizar con los cuadros que le incitan a mover el rebaño de sus pensamientos: el literato agradece siempre que se le facilite un artículo. ¿Pintará Zuloaga ideas generales? ¿Ese mundo interior de sus cuadros que le eleva sobre los meros copistas, habrá sido construido mediante un sistema de relaciones sociológicas? La duda es grave; un cuadro que se traduce directamente en formas literarias o ideológicas no es un cuadro, es una alegoría. La alegoría no es un arte independiente y serio, sino un juego, en el cual nos satisfacemos diciendo de una manera indirecta lo que podría decirse muy bien, y aun mejor, de otras varias maneras.

No, en el arte no hay juego: no hay tomarlo o dejarlo. Cada arte es necesario; consiste en expresar por él lo que la humanidad no ha podido ni podrá jamás expresar de otra manera. La crítica literaria ha desorientado siempre a los pintores, sobre todo desde que Diderot creó el género híbrido de literato-crítico de arte, como si la facilidad para trasvasar el contenido de una obra estética a otro tipo de formas expresivas no fuera la acusación más grave contra ella.

Entre el arte de copiar que posee Zuloaga y su capacidad sociológica, ¿quedará espacio para un pintor? ¿Nos servirá como ejemplo de artista plástico?

Sabemos ya que la unidad trascendente que organice el cuadro no ha de ser filosófica, matemática, mística ni histórica, sino pura y simplemente pictórica. Cuando nos quejamos de la falta de trascendencia que aqueja a los pintores, claro está que no pedimos a sus lienzos convertirse en luminosos tratados de metafísica.

2

Con un vago propósito de buscar una fórmula que defina el ideal de la pintura, escribí el primer artículo, titulado *Adán en el Paraíso*. Yo no sé bien por qué le llamé así; al cabo del artículo me hallaba perdido en esta selva oscura del arte, donde sólo han visto claro los ciegos como Homero. En mi confusión me acogí al recuerdo de una antigua amistad: el doctor Vulpius, alemán, profesor de Filosofía. Muchas veces —pensé— me habló este hombre, sutil y metafísico, de arte; solíamos pasear todas las tardes por el jardín zoológico de Leipzig, solitario, húmedo, cubierto de césped verdinegro y plantado de altos árboles oscuros. De cuando en cuando las águilas daban un gran grito legionario e imperial; el «Wapiti», o ciervo del Canadá, mugía añorando las largas praderas frías, y no era raro que alguna pareja de patos se persiguiera sobre las aguas con lasciva algarabía, siendo escándalo al honesto pueblo de los animales mayores y más recatados.

Eran horas profundas y morosas: el doctor Vulpius no hablaba sino de estética, y me anunciaba su viaje a España. Según él, la estética definitiva tiene que salir de nuestro país. La ciencia moderna es de origen italo-francés; los alemanes crearon la ética, se justificaron por la gracia; los ingleses, por la política; a los españoles nos toca la justificación por la estética. Así me decía a vueltas de muchos párrafos, mientras con lentitud desesperante un criado del jardín limaba al elefante el callo de la frente. El elefante es pensador.

Pedí a mi amigo que escribiera algo capaz de justificar el título de mi primer artículo. Lo que me ha enviado es largo y demasiado «técnico», o como decimos nosotros cuando de una cosa no nos interesa ni siquiera la superficie: demasiado profundo. Sin embargo, yo invito al lector preocupado de las cuestiones artísticas a que lea lo que sigue y lo medite algunos minutos.

3

Los aficionados al arte suelen sentir desvío por la estética. Este es un fenómeno que tiene fácil explicación. La estética intenta domesticar el lomo rotundo e inquieto de Pegaso; pretende encajar en la cuadrícula de los conceptos la plétora inagotable de la sustancia artística. La estética es la cuadratura del círculo; por consiguiente, una operación bastante melancólica.

No hay manera de aprisionar en un concepto la emoción de lo bello que se escapa

por las junturas, fluye, se liberta como los espíritus inferiores a quienes el cultivador de la magia negra intentaba en vano dar caza para encerrarlos tras de las panzas de las redomas. En estética siempre se le olvida a uno algo después de cerrar penosamente el baúl, y es menester volverlo a abrir y volverlo a cerrar y, al cabo, comenzar de nuevo. Con una peculiaridad: eso que habíamos olvidado es siempre lo principal.

De aquí que frente a la obra de arte no satisfaga nunca la observación estética. Esta se presenta tímida, torpe, servil, como perteneciendo a un mundo inferior donde todo es más trivial y sórdido. Conviene tener en cuenta esto siempre que se piensa sobre el arte. El arte es el reino del sentimiento, y dentro de la constitución de ese reino, el pensamiento sólo puede habitar a lo plebeyo y vulgar, sólo puede representar la vulgaridad. En ciencia y en moral el concepto es soberano: es él la ley, construye él las cosas. En el arte, su papel es meramente de guía, de orientador, como esas manos ridículas que el Municipio hace pintar a la entrada de los pueblos españoles, y bajo las cuales se lee: «Por aquí se va al fielato».

Así se explica el desdén que los aficionados al arte sienten por la estética; les parece filistea, formalista, anodina, sin jugo ni fecundidad; quisieran ellos que fuera aún más bella que el cuadro o la poesía. Mas para quien tiene conciencia de lo que significa una orientación exacta en asuntos como éste, la estética vale tanto como la obra de arte.

4

Para orientarse en el sentido de un arte conviene decidir su tema ideal. Cada arte nace por diferenciación de la necesidad radical de expresión que hay en el hombre, que es el hombre. Del mismo modo los sentidos del animal son canales particulares que se ha ido abriendo al través de la materia homogénea una sensibilidad radical: el tacto. Y no fue el nervio ocular y los bastoncitos terminales del aparato visual quienes produjeron la primera visión: fue la necesidad de ver, la visión misma, quien creó su instrumento. Un mundo de posibles luminosidades reventaba como un clavel dentro del animal primitivo, y ese mundo excesivo, que no podía de un golpe ser gustado, se abrió un camino, una senda, por los tejidos carnosos, un cauce de liberación ordenada hacia fuera, hacia el espacio, donde logró distribuirse ampliamente.

Dicho de otro modo: la función crea el órgano[66]. ¿Y la función quién la crea? La necesidad. ¿Y la necesidad? El problema.

El hombre lleva dentro de sí un problema heroico, trágico: cuanto hace, sus actividades todas, no son sino funciones de ese problema, pasos que da para resolver

ese problema. Es éste de tal calibre, que no hay manera de darle batalla campal: siguiendo la máxima *divide et impera*, el hombre lo secciona y lo va resolviendo por partes y estadios. La ciencia es la solución del primer estadio del problema; la moral es la solución del segundo. El arte es el ensayo para resolver el último rincón del problema.

Tenemos, por tanto, para nuestro asunto, que indicar en qué consiste el problema humano, del cual, como de un foco virtual, se derivan todos los actos del hombre, y luego, mostrando qué de ese problema queda en vías de solución por la ciencia y por la moral, obtendremos el problema puro y genuino del arte.

Las artes son sensorios nobles, por medio de los cuales se expresa a sí mismo el hombre lo que no puede alcanzar fórmula de otra manera. Como veremos, es característico del problema propio al arte ser insoluble. Ya que insoluble, el hombre intenta abarcarlo separando sus diversos aspectos, y cada arte particular es la expresión de un aspecto genuino del problema general.

Cada arte, pues, responde a un aspecto radical de lo más íntimo e irreductible que encierra en sí el hombre. Y ese aspecto no será, por consiguiente, sino el tema de ideal cada una.

La historia de un arte es la serie de ensayos para expresar ese tema ideal que justifica su diferenciación de las otras artes: es la trayectoria que recorre como una alada flecha, para allá, al fin de los tiempos, clavarse en su meta. Y este punto en el infinito marca la dirección, el sentido, el ser de cada arte.

5

Percatarse de una cosa no es conocerla, sino meramente darse cuenta de que ante nosotros se presenta algo. Una mancha oscura, a lo lejos, en el horizonte, ¿qué será? ¿Será un hombre, un árbol, la torre de una iglesia? No lo sabemos: la mancha oscura aguarda, aspira a que la determinemos: delante de nosotros tenemos, no una cosa, sino un problema. Digerimos y no sabemos qué es la digestión; amamos y no sabemos qué es el amor.

Las piedras, los animales viven: son vida. El animal se mueve, al parecer, por propio impulso; siente dolor, desarrolla sus miembros: él es esta su vida. La piedra yace sumida en un eterno sopor, en un sueño denso que pesa sobre la tierra: su inercia es su vida, es ella. Pero ni la piedra ni el animal se percatan de que viven.

Un día de entre los días, como dicen los cuentos árabes, allá, en el Jardín de Edén —que, según el profesor Delitzsch, de Berlín, es su libro *¿Dónde se hallaba el*

Paraíso?, cae por Padam-Aram, conforme se va del Tigris al Éufrates—, un día, pues, dijo Dios: «Hagamos el hombre a nuestra imagen». El suceso fue de enorme trascendencia: el hombre nació y súbitamente sonaron sones y ruidos inmensos a lo ancho del universo, iluminaron luces los ámbitos, se llenó el mundo de olores y sabores, de alegrías y sufrimientos. En una palabra, cuando nació el hombre, cuando empezó a vivir, comenzó asimismo la vida universal.

Dios, con efecto, no es sino el nombre que damos a la capacidad de hacerse cargo de las cosas. Si Dios, por tanto, creó al hombre a su semejanza, quiere decirse que creó en él la primera capacidad para darse cuenta que hasta entonces fuera de Dios existiera. Pero el texto venerable dice *a su imagen* solamente: luego la capacidad que fue donada al hombre no coincidía exactamente con la divina original, era una aproximación a la clarividencia de Dios, una sabiduría degradada y falta de peso, un *algo así como*. Entre la capacidad de Dios y la del hombre mediaba la misma distancia que entre darse cuenta de una cosa y darse cuenta de un problema, entre percatarse y saber.

Cuando Adán apareció en el Paraíso, como un árbol nuevo, comenzó a existir esto que llamamos vida. Adán fue el primer ser que, viviendo, se sintió vivir. Para Adán la vida existe como un problema.

¿Qué es, pues, Adán, con la verdura del Paraíso en torno, circundado de animales; allá, a lo lejos, los ríos con sus peces inquietos, y más allá los montes de vientres putrefactos, y luego los mares y otras tierras, y la Tierra y los mundos?

Adán en el Paraíso es la pura y simple vida, es el débil soporte del problema infinito de la vida.

La gravitación universal, el universal dolor, la materia inorgánica, las series orgánicas, la historia entera del hombre, sus ansias, sus exultaciones, Nínive y Atenas, Platón y Kant, Cleopatra y Don Juan, lo corporal y lo espiritual, lo momentáneo y lo eterno y lo que dura…, todo gravitando sobre el fruto rojo, súbitamente maduro del corazón de Adán. ¿Se comprende todo lo que significa la sístole y diástole de aquella menudencia, todas esas cosas inagotables, todo eso que expresamos con una palabra de contornos infinitos, VIDA, concretado, condensado en cada una de sus pulsaciones? El corazón de Adán, centro del universo, es decir, el universo íntegro en el corazón de Adán, como un licor hirviente en una copa.

Esto es el hombre: el problema de la vida.

6

El hombre es el problema de la vida.

Todas las cosas viven. ¿Cómo —se nos dirá— va usted a restaurar las místicas visiones de la filosofía de la Naturaleza? Fechner quería que los planetas fueran irnos seres vivos dotados de instintos y de una poderosa sentimentalidad, como enormes rinocerontes astronómicos que rodaban en sus órbitas conmovidos por formidables pasiones sidéreas. Fourier, el charlatán Fourier, concedía a los cuerpos celestes una vida peculiar, que él llama *arómala* y la atracción universal era, según él, no más que la expresión matemática de las relaciones amorosas habidas perpetuamente entre los astros, que andan cambiándose aromas como novios cósmicos. ¿Será algo parecido lo que yo quiero decir al decir que todas las cosas viven? ¿Vamos a arregostarnos de nuevo en el misticismo?

Nada menos místico que lo que yo quiero decir: todas las cosas viven.

La ciencia parece reducir el significado de la palabra *vida* a una disciplina particular: la biología. Según esto, la matemática, la física, la química, no se ocupan de la vida, y habría seres vivos —los animales— y seres que no viven —las piedras.

Por otro lado, los fisiólogos, al querer definir la vida mediante atributos puramente biológicos, se pierden siempre, y aún no han logrado una definición que se tenga en pie.

Frente a todo esto, opongo un concepto de vida más general, pero más metódico.

La vida de una cosa es su ser. ¿Y qué es el ser de una cosa? Un ejemplo nos lo aclarará. El sistema planetario no es un sistema de cosas, en este caso de planetas: antes de idearse el sistema planetario no había planetas. Es un sistema de movimientos; por tanto, de relaciones: el ser de cada planeta es determinado, dentro de este conjunto de relaciones, como determinamos un punto en una cuadrícula. Sin los demás planetas, pues, no es posible el planeta Tierra, y viceversa; cada elemento del sistema necesita de todos los demás: es la relación mutua entre los otros. Según esto, la esencia de cada cosa se resuelve en puras relaciones.

No otro es el sentido más hondo de la evolución en el pensamiento humano desde el Renacimiento acá: disolución de la categoría de sustancia en la categoría de relación. Y como la relación no es una *res*, sino una idea, la filosofía moderna se llama idealismo, y la medieval, que empieza en Aristóteles, realismo. La raza aria pura segrega idealismo: así Platón, así aquel indio que escribe en su *purana*: «Cuando el hombre pone en el suelo la planta, pisa siempre cien senderos». Cada cosa una encrucijada: su vida, su ser es el conjunto de relaciones, de mutuas influencias en que se hallan todas las demás. Una piedra al borde de un camino necesita para existir del resto del Universo[67].

La ciencia se afana por descubrir ese *ser* inagotable que constituye la vitalidad de cada cosa. Pero el método que emplea compra la exactitud a costa de no lograr nunca del todo su empeño. La ciencia nos ofrece sólo leyes, es decir, afirmaciones sobre lo que las cosas son en general, sobre lo que tienen de común unas con otras, sobre aquellas relaciones entre ellas que son idénticas para todas o casi todas. La ley de la

caída de los graves expresa lo que es el cuerpo, la relación general según la cual se mueve *todo* cuerpo. Pero ¿y *este* cuerpo concreto qué es? ¿Qué es esta piedra venerable del Guadarrama? Para la ciencia esta piedra es un caso particular de una ley general. La ciencia convierte cada cosa en un caso, es decir, en aquello que es común a esta cosa con otras muchas. Esto es lo que se llama abstracción: la vida descubierta por la ciencia es una vida abstracta, mientras, por definición, lo vital es lo concreto, lo incomparable, lo único. La vida es lo individual.

Las cosas son casos para la ciencia: así queda resuelto el primer estadio del problema de la vida. Ahora es menester que las cosas sean algo más que cosas. Napoleón no es sólo un hombre, un caso particular de la especie humana: es este hombre iónico, este individuo. Y la piedra de Guadarrama es distinta de otra piedra químicamente idéntica que yaciera sobre los Alpes.

7

La ciencia divide el problema de la vida en dos grandes provincias, que no comunican entre sí: la naturaleza y el espíritu. Así se han formado los dos linajes de ciencias: las naturales y las morales, que investigan las formas de la vida material y de la vida psíquica.

En el espíritu se ve más claramente que en la materia cómo el *ser*, la vida, no es sino un conjunto de relaciones. En el espíritu no hay cosas, sino estados. Un estado de espíritu no es sino la relación entre un estado anterior y otro posterior. No hay, por ejemplo, una tristeza absoluta, una cosa «tristeza». Si antes sentía yo inmensa alegría, y ahora los motivos de alegría, aunque grandes, son menores, me sentiré triste. La tristeza y la alegría florecen una de otra, son estados diversos de una misma cosa fisiológica, la cual, a su vez, es un estado de la materia o un modo de la energía.

Las ciencias morales, empero, están sometidas también al método de abstracción: describen la tristeza en general. Pero la tristeza en general no es triste. Lo triste, lo horriblemente triste, es esta tristeza que yo siento en este instante. La tristeza en cuanto vida, y no en cuanto idea general, es también algo concreto, único, individual.

8

Cada cosa concreta está constituida por una suma infinita de relaciones. Las ciencias proceden discursivamente, buscan una a una esas relaciones, y, por lo tanto, necesitarán un tiempo infinito para fijar todas ellas. Esta es la tragedia original de la ciencia: trabajar para un resultado que nunca logrará plenamente.

De la tragedia de la ciencia nace el arte. Cuando los métodos científicos nos abandonan, comienzan los métodos artísticos. Y si llamamos al científico método de abstracción y generalización, llamaremos al del arte método de individualización y concretación.

No se diga, pues, que el arte copia a la naturaleza. ¿Dónde está esa naturaleza ejemplar fuera de los libros de física? Lo natural es lo que acaece conforme a las leyes físicas, que son generalizaciones, y el problema del arte es lo vital, lo concreto, lo único en cuanto único, concreto y vital.

Es la naturaleza el reino de lo estable, de lo permanente; es la vida, por el contrario, lo absolutamente pasajero. De aquí que el mundo natural, producto de la ciencia, sea elaborado mediante generalizaciones, al paso que este nuevo mundo de la pura vitalidad, para construir el cual nació el arte, haya que crearlo mediante la individualización.

La naturaleza, entendida así como *naturaleza conocida* por nosotros, no nos presenta nada individual: el individuo es sólo un problema insoluble para los medios naturalistas, y han resultado vanos cuantos intentos han realizado los biólogos para definirlo. No sabemos quién es Napoleón, en cuanto tal individuo, mientras no reconstruya su individualidad algún biógrafo profundo. Ahora bien, la biografía es un género poético. Las piedras del Guadarrama no adquieren su peculiaridad, su nombre y ser propio en la mineralogía, donde sólo aparecen formando con otras piedras idénticas una clase, sino en los cuadros de Velázquez.

9

Hemos visto que un individuo, sea cosa o persona, es el resultado del resto total del mundo: es la totalidad de las relaciones. En el nacimiento de una brizna de hierba colabora todo el universo.

¿Se advierte la inmensidad de la tarea que toma el arte sobre sí? ¿Cómo poner de manifiesto la totalidad de relaciones que constituye la vida más simple, la de este árbol, la de esta piedra, la de este hombre?

De un modo real es esto imposible; precisamente por esto es el arte ante todo artificio: tiene que crear un mundo virtual. La infinidad de relaciones es inasequible;

el arte busca y produce una totalidad ficticia, una *como* infinitud. Esto es lo que el lector habrá experimentado cien veces ante un cuadro ilustre o una novela clásica; nos parece que la emoción recibida nos abre perspectivas infinitas e infinitamente claras y precisas sobre el problema de la vida. El *Quijote,* por ejemplo, deja en nosotros, como poso divino, una revelación súbita y espontánea que nos permite ver sin trabajo, de una sola ojeada, una anchísima ordenación de todas las cosas: diríase que de pronto, sin previo aprendizaje, hemos sido elevados a una intuición superior a la humana.

Por consiguiente, lo que debe proponerse todo artista es la ficción de la totalidad; ya que no podemos tener todas y cada una de las cosas, logremos siquiera la forma de la totalidad. La materialidad de la vida de cada cosa es inabordable; poseamos, al menos, la *forma de la vida*.

10

La ciencia rompe la unidad de la vida en dos mundos: naturaleza y espíritu. Al buscar el arte la forma de la totalidad tiene que fundir nuevamente esas dos caras de lo vital. Nada hay que sea sólo materia, la materia misma es una idea; nada hay que sea sólo espíritu, el sentimiento más delicado es una vibración nerviosa.

Para realizar esta función tiene el arte que partir de uno de esos mundos, y desde él dirigirse hacia el otro. Este es el origen de las varias artes. Si vamos de la naturaleza al espíritu, si partiendo de figuras espaciales, buscamos lo emocional, el arte es plástico: pintura. Si de lo emocional, de lo afectivo que fluye en el tiempo aspiramos a lo plástico, a las formas naturales, el arte es espiritual: poesía y música. Al cabo, cada arte es tanto lo uno como lo otro; pero su esfuerzo, su organización, están condicionados por el punto de partida.

11

Cézanne, probablemente, no pintó bien nunca: faltábanle las dotes físicas del pintor. Sin embargo, nadie entre los contemporáneos ha visto con tanta profundidad el sentido radical de la pintura ni se ha puesto tan claramente sus problemas

sustanciales. En esto no hay paradoja: un hombre manco de ambos brazos, imposibilitado de coger los pinceles, puede abrigar en su pecho una emotividad pictórica de primer orden.

Cézanne solía tener en los labios una palabra de enorme trascendencia estética: *realizar*. Según él, esta palabra encierra el alfa y omega de la función del artista. Realizar, es decir, convertir en cosa lo que por sí mismo no lo es.

El arte padece desde hace tiempo grave desorientación por el empleo confuso a que se someten estos dos vocablos inocentes: realismo e idealismo. Comúnmente se entiende por realismo —de *res*— la copia o ficción de una cosa; la realidad, pues, corresponde a lo copiado; la ilusión, lo fingido, a la obra de arte.

Pero nosotros sabemos ya a qué atenernos frente a esa presunta realidad de las cosas; sabemos que una cosa no es lo que vemos con los ojos: cada par de ojos ve una cosa distinta y a veces en un mismo hombre ambas pupilas se contradicen.

Hemos asimismo notado que para producir una cosa, una *res*, forzosamente necesitamos de todas las demás. Realizar, por tanto, no será copiar una cosa, sino copiar la totalidad de las cosas, y puesto que esa totalidad no existe sino como idea en nuestra conciencia, el verdadero realista copia sólo una idea: desde este punto de vista no habría inconveniente en llamar al realismo más exactamente idealismo.

Pero la palabra idealismo padece también falsas interpretaciones: de ordinario, idealista es quien se comporta ante los usos prácticos de la vida con yo no sé qué estúpida vaguedad y ceguera; es el que trata de introducir en el clima ambiente proyectos adecuados a otros climas, el que camina dormido por el mundo. Suele decírsele también romántico e iluso. Yo le llamaría imbécil.

Históricamente, la palabra *idea* procede de Platón. Y Platón llamó ideas a los conceptos matemáticos. Y los llamó así pura y exclusivamente porque son como instrumentos mentales que sirven para construir las cosas concretas. Sin los números, sin el más y el menos, que son ideas, esas supuestas realidades sensibles que llamamos cosas no existirían para nosotros. De suerte que es esencial a una idea su aplicación a lo concreto, su aptitud a ser realizada. El verdadero idealista no copia, pues, las ingenuas vaguedades que cruzan su cerebro, sino que se hunde ardientemente en el caos de las supuestas realidades y busca entre ellas un principio de orientación para dominarlas, para apoderarse fortísimamente de la *res*, de las cosas, que son su única preocupación y su única musa. El idealismo verdaderamente habría de llamarse realismo.

12

Cézanne, pintor, no dice nada distinto de lo que yo, estético, digo con palabras más técnicas. Cézanne: arte es realización. Yo: arte es individualización. Las cosas, las *res*, son individuos.

La realidad es la realidad del cuadro, no la de la cosa copiada. El modelo del Greco, para el retrato del *Hombre con la mano al pecho* fue un pobre ser que no logró individualizarse, realizarse a sí mismo, y se ha sumido en esa forma general que denominamos toledano del siglo XVII. El Greco fue quien, en su cuadro, lo individualizó, lo concretó, lo realizó para toda la eternidad. El Greco dio en el lienzo la última pincelada, y desde entonces una de las cosas más reales del mundo, de las cosas más cosas, es el *Hombre con la mano al pecho*.

¡Y esto es así, precisamente porque el Greco no copió todos y cada uno de los rayos luminosos que del modelo llegaban a su retina!

La realidad ingenua es, para el arte, puro material, puro elemento. El arte tiene que desarticular la naturaleza para articular la forma estética. Pintura no es naturalismo —sea impresionismo, luminosismo, etc.—; naturalismo es técnica, instrumento de la pintura. El medio de expresión de ésta no se reduce a los colores: el natural, el modelo, el asunto, las cosas, en una palabra, no son fines o aspiraciones de la pintura, sino medios simplemente, material, como el pincel y el aceite.

13

Lo importante es la articulación de ese material: esa articulación es una en la ciencia y otra en el arte. Dentro del arte, es una en la pintura y otra en la poesía.

La pintura interpreta el problema de la vida, tomando como punto de partida los elementos espaciales, las figuras. Aquella forma de la vida, aquella infinita totalidad de relaciones necesarias para constituir la simple vida de una piedra, se llama, en pintura, espacio. El pintor crea bajo su pincel una cosa, organizando un sistema de relaciones espaciales y dándole puesto en él; entonces aquella cosa comienza a vivir para nosotros.

El espacio es el medio de la coexistencia: si a un mismo tiempo existen varias cosas, débese al espacio. De aquí que cada pincelada en un cuadro tenga que ser el logaritmo de todas las demás; de aquí que un cuadro es tanto más perfecto cuanto más referencias haga cada centímetro cuadrado del lienzo al resto de él. Es la condición de la coexistencia, la cual no se reduce a un mero yacer una cosa junto a otra. La Tierra coexiste con el Sol, porque sin la Tierra el Sol se desbarataría, y viceversa: coexistir es convivir, vivir una cosa de otra, apoyarse mutuamente,

conllevarse, tolerarse, alimentarse, fecundarse y potenciarse.

Es menester, pues, que el cuadro se halle presente y activo en cada una de sus porciones; el arte es síntesis merced a este poder particular y extraño de hacer que cada cosa penetre a las demás y en ellas perdure.

La construcción de la coexistencia, del espacio, necesita de un instrumento unitivo, de un elemento susceptible de diversificarse en innúmeras cualidades, sin dejar de ser uno y el mismo. Esta materia soberana de la pintura es la luz.

El pintor crea la vida con la luz, como Jehová al comienzo de la génesis. No se olvide que a cada creación particular, según el libro, Dios vio que era buena. Se imagina al Hacedor retirándose y entornando los ojos para obtener una visión más enérgica, más objetiva e impersonal de su obra: gesto de pintor.

La pintura es la categoría de la luz.

14

Lo dicho anteriormente aparecerá más fecundo si comparamos la pintura con otro arte: la novela, por ejemplo.

La novela es un género poético, cuyas épocas de germinación, progreso y expansión corresponden exactamente a análogos estadios de la evolución pictórica. Pintura y novela son artes románticos, modernos, nuestros. Maduraron como frutas del Renacimiento, es decir, como expresiones del problema del individuo, característico del Renacimiento.

En los siglos XV y XVI se descubre el interior del hombre, el mundo subjetivo, lo psicológico. Frente al mundo de las cosas fijas, firmemente asentadas en el espacio, surge el mundo fugaz de las emociones, esencialmente inquieto, fluyente en el tiempo. Este reino vital de los afectos halló, al punto, su expresión estética: la novela.

La sustancia última de la novela es la emoción: las novelas no están ahí para otra cosa que para revelarnos las pasiones de los hombres, no en sus manifestaciones activas y plásticas, no en sus acciones —para esto basta el poema épico—, sino en su origen espiritual, como contenidos nacientes del espíritu. Si la novela describe los actos de los personajes y aun el paisaje que les rodea, es sólo para explicar y posibilitar la sugestión directa de los afectos interiores a las almas.

Pero la vida de nuestro espíritu es sucesiva, y el arte que la expresa teje sus materiales en la apariencia fluida del tiempo. La convivencia de las almas se verifica sucesivamente: unas vierten en otras su contenido más íntimo, y de éstas pasa a otras nuevas: así se ponen en relación unos corazones con otros. Por eso, el principio

unitivo que emplea este arte temporal es el diálogo.

En la novela el diálogo es esencial, como en la pintura la luz. La novela es la categoría del diálogo.

Recorra el lector la historia de la novela: en la Grecia clásica sólo existen narraciones de viajes, lo que llamaban *teratologías*. Si queremos buscar algo verdaderamente helénico donde pueda hallarse en germinación la novela, sólo encontramos los diálogos platónicos, y en cierto modo la comedia. En contraposición a la épica, la novela se refiere a la actualidad; la narración para el griego había de proyectar siempre sus temas sobre el fondo matriz de las viejas edades místicas: la narración es leyenda. Sólo una cosa hallaron digna de ser descrita como actual: la conversación, el cambio de afectos de hombre a hombre.

La novela acaba de nacer en España; *La Celestina* es el último ensayo, el último esfuerzo de orientación para fijar el género. Cervantes, en el *Quijote*; además de otros tremendos donativos, ofrece a la humanidad un nuevo género literario. Ahora bien: el *Quijote* es un conjunto de diálogos. Tal vez esto dio motivo a discusiones entre los retóricos y gramáticos de su tiempo; certifique quien sepa de estas materias si puede referirse a algo parecido lo que Avellaneda dice al comienzo de su prólogo: «Como casi es *comedia* toda la *Historia de Don Quijote de la Mancha*…»

La luz es el instrumento de articulación en la pintura, su fuerza viva. Esto mismo es, en la novela, el diálogo.

15

Creo que lo antedicho nos servirá para distinguir claramente entre lo que cada arte está llamado a expresar y los medios que emplea para la expresión; en una palabra, entre el tema ideal y la técnica.

La vitalidad en su forma espacial se nos ofrecía como aspiración radical de la pintura; la luz, como un instrumento genérico.

En todo arte es importante esta distinción entre la técnica y la finalidad estética, pero en pintura mucho más. Una advertencia vulgarísima nos explicará el porqué.

Si tomando en su conjunto de un lado la historia de la pintura y de otro la de la literatura, comparamos el número de obras reconocidas como admirables por los críticos de uno y otro arte, nos hallamos con un hecho bruto que merece alguna justificación, si no ha de quedar incomprensible. A saber: el desequilibrio excesivo entre la abundancia de aciertos pictóricos del hombre y la exigüidad de sus aciertos literarios. Resulta que la humanidad ha ejecutado muchos más cuadros bellos que

compuesto obras poéticas fuertes.

Yo me resisto a creer que haya sido así. Unos u otros, críticos de pintura o críticos literarios, se han equivocado, y, a mi entender, el error corresponde en este caso a los más benévolos. La crítica pictórica se ha excedido en la alabanza, seducida por una confusión entre el valor estético y el acierto técnico.

En pintura la técnica es sumamente compleja y sabia: el mecanismo productor de un cuadro es, si se compara con el instrumento literario —el idioma—, mucho menos espontáneo, más remoto de los medios naturales que emplea el hombre en los usos cotidianos del vivir. De otro modo: entre el *Quijote* y una conversación vulgar hay mucha menos distancia de complejidad técnica que entre un dibujo de Rembrandt y las líneas que una mano ingenua pueda trazar sobre un papel para fijar la impresión de una fisonomía o de un paisaje. Merced a esto, en pintura la técnica ha llegado a sustantivarse, a levantarse con la exigencia de que se le otorguen los honores de contenido artístico, siendo como es mero material. ¿Cuántos cuadros esencialmente antiestéticos no viven en la loa de la historia del arte por pura virtud y gracia de su técnica paciente, erudita, tenaz? Si fuéramos a revisar las glorias de la pintura con perentorias demandas de puro arte sustancial, todo el piso bajo de ella —el retrato— quedaría fuera de nuestra admiración, sin más excepciones que las de aquellos retratos que no lo fueran realmente, sino verdaderas composiciones, cuadros completos. Según todas las probabilidades, había de ocurrimos lo propio con el paisaje y con el cuadro de historia, que suele ocultar, bajo la pompa cromática de los trajes, una triste mendicidad pictórica.

¿Será esto decir que el pintor haya de desentenderse de preocupaciones técnicas? Claro está que no; primero habrá que pintar de la mejor manera del mundo. Sólo quisiera dar a entender que después de pintar admirablemente, el pintor debe comenzar a hacerse artista. En la crítica momentánea es necesario conceder al punto de vista técnico la suprema instancia del juicio, porque esa crítica, más que un fin estimativo, tiene un sentido pedagógico; pero mirando los planos enormes de la historia toda de un arte, ¿qué quiere decir el bien pintado de unas manos o la caprichosidad de una línea?

Dentro del sentido que llevan estos párrafos aparece desde luego como mucho más importante determinar *qué* debe pintarse: el *cómo* deba pintarse es cuestión secundaria, adjetiva, empírica, que acudirán a contestar con respuestas divergentes cien escuelas y mil pintores.

16

Una consecuencia sacamos, sin embargo: puesto que se pinta *con* la luz y *en* la luz, la pintura no tiene para qué pintar la luz. Vaya esta como crítica de todo luminismo que eleva el medio artístico a fin pictórico.

Llegamos, después de hartos rodeos, a la conclusión de nuestro razonamiento, a la fórmula que nos exprese cuál es el tema ideal de la obra pictórica. ¿Qué ha de pintarse?

Hemos visto que no han de pintarse ideas generales. Un cuadro no puede ser un trampolín que nos lance súbitamente a una filosofía. Por muy buena que sea, la filosofía que un cuadro pueda ofrecernos es forzosamente mala. La filosofía tiene su expresión propia, su técnica propia, condensada en la terminología científica, y aun ésta le viene muy escasa. El mejor cuadro es siempre un mal silogismo.

El cuadro ha de ser en toda su profundidad, pintura; las ideas que nos sugiera han de ser colores, formas, luz; lo pintado ha de ser Vida.

Y ahora tráigase a la memoria cuanto he dicho para dar a este pobre concepto de Vida fluidez estética. Vida es cambio de sustancias; por tanto, con-vivir, coexistir, tramarse en una red sutilísima de relaciones, apoyarse lo uno en lo otro, alimentarse mutuamente, conllevarse, potenciarse.

Pintar algo en un cuadro es dotarlo de condiciones de vida eterna.

Imaginaos delante de una obra a la moda. Sus figuras incitan nuestra fantasía al movimiento, nos conmueven, viven para nosotros. Pasan cincuenta años y aquellas figuras, ante las pupilas de nuestros hijos, permanecen mudas, quietas, muertas. ¿Por qué han muerto ahora? ¿De qué vivían antes? De nosotros, de nuestra sentimentalidad momentánea, periférica, pasajera. Aquellas figuras románticas se alimentaron de nuestro romanticismo: yerto éste, se murieron de hambre y sed. El arte a la moda es fugaz por esto: vive del espectador, ser efímero, que cambia a poco, condicionado por la época, por el día, por la hora. El arte clásico no cuenta con el espectador: por eso nos es más difícil llegarnos íntimamente a él.

El pintor excelso ha puesto siempre en su cuadro no sólo las cosas que quiso o le convino copiar, sino un mundo inagotable de alimentos para que esas cosas pudieran perdurar en la vida eterna, en perpetuo cambio de sustancias. La conquista de lo que se ha llamado «aire», «ambiente», es un caso .particular de esa exigencia incalculable.

Los egipcios miraban la muerte como una manera de la vida, como una existencia virtual de los seres más allá de lo visible. Por eso, para facilitarles esa nueva vida convertían los cadáveres en momias y encerraban con ellos en las mastabas toda suerte de alimentos.

Esto ha de pintar el pintor: las condiciones perpetuas de vitalidad. Esto han hecho todos los pinceles heroicos.

17

En el hombre la vida se duplica: sus gestos, sus miembros, son a un tiempo vida espacial y signos de vida afectiva. La pintura se integra en el cuerpo humano; al través de él penetra en su dominio, bajo el imperio de la luz, todo lo que no es inmediatamente espacio: las pasiones, la historia, la cultura.

El tema ideal de la pintura es, en consecuencia, el hombre en la naturaleza. No este hombre histórico, no aquel otro: el hombre, el problema del hombre como habitante del planeta. Reducir este problema a un tipo nacional, por ejemplo, es rebajarlo a las proporciones de una anécdota.

¿Será, pues, una extravagancia decir que el tema genérico, radical, prototípico de la pintura, es aquel que propone el Génesis en sus comienzos? Adán en el Paraíso. ¿Quién es Adán? Cualquiera y nadie particularmente: la vida.

¿Dónde está el Paraíso? ¿El paisaje del Norte o del Mediodía? No importa: es el escenario ubicuo para la tragedia inmensa del vivir, donde el hombre lucha y se reconforta para volver a luchar. Ese paisaje no necesita árboles sugestivos, ni «dolomitos», como la Gioconda; puede ser, como en la *Crucifixión* del Greco, un palmo de tinieblas a cada lado de la cabeza dolorosa del Cristo. Aquellas tinieblas brevísimas —como dice un crítico— podían considerarse extendidas por toda la tierra. Son lo bastante para que las sienes redentoras sigan perpetuamente viviendo la muerte de un crucificado.

* * *

Hasta aquí las notas que me envía el doctor Vulpius. Sus hábitos de pensador alemán le han inducido a buscar harto en su origen la cuestión. Problema, al parecer, tan exiguo como este del arte pictórico le ha llevado a desarrollar una cisión sistemática del universo. No es extraño; su compatriota Lange dice en la *Historia del materialismo* que es Alemania el único país donde un boticario, para machacar en su mortero, necesita pensar en lo que esto significa dentro de la armonía universal.

Mayo-agosto 1910.

AL MARGEN DEL LIBRO «LOS IBEROS»

¿QUÉ otra cosa podemos hacer en este ambiente tórrido que oprime a Madrid durante la canícula sino ir por las tardes a contemplar desde el paseo de Rosales la cenefa roja que pone el sol decadente sobre la silueta del Guadarrama? Esta belleza madrileña es de todas la más pura y la más firme: no puede el Ayuntamiento ejercitar sobre ella su solicitud.

Hace unos días encontré en este paseo a Rubín de Cendoya: una enorme faja ardiente se extendía por los montes. Pero el místico español parecía ajeno al paisaje: dentro de él se agitaba una teoría. Y puestos a elegir entre una teoría y un paisaje, ni a él ni a mí nos es posible titubear. Por una idea diéramos nuestra escasa fortuna; por una teoría, nuestra vida; por un sistema, yo no sé qué diéramos por un sistema. De todos modos, el paisaje no excluye nunca la teoría: el paisaje es pedagogo.

—Estoy entusiasmado: ¿ve usted este volumen? —me dijo sacando uno del bolsillo.

Para un bibliófilo un libro es más bien un volumen. Aquél se titulaba *Les ibères*, por Edouard Philipon, París, 1909.

—Pues este volumen, aunque compuesto al parecer muy de prisa por un autor más aficionado que erudito, me ha traído un amplio motivo de exaltación que habrá de alimentar algunos días mi alma, vacía de esperanzas. Ya conoce usted mi tesis.

Para un pensador, una opinión es siempre una tesis.

—Las razas, no sólo son distintas, sino que tienen un valor sustancial diverso. Fuera lo de menos la variedad en el color de las teces, en la capacidad de los cráneos, en la posición de los ojos; tampoco es muy importante lo que los antropólogos llaman *steatopygia*, o sea la propensión notada en las mujeres de algunos pueblos salvajes a tener demasiado nutrida la rabadilla. Lo grave es que unas razas se muestran totalmente ineptas para las faenas de la cultura; que otras logran un desarrollo espiritual, a veces considerable, pero limitado, y que una sola es capaz de progreso indefinido: la indoeuropea. Los bosquimanos y los fueguinos van desapareciendo sin que haya sido posible enseñarles nada que merezca la pena. Los semitas han llegado a elaborar dos grandes fórmulas de civilización: el judaísmo y el islamismo, pero no han pasado de ahí. Ambas culturas alcanzan la perfección característica del círculo vicioso: son construcciones dogmáticas tan precisas y acabadas, que es imposible salir de ellas una vez en ellas iniciado. Un cerebro hecho en los moldes del fatalismo muslímico tiene de antemano resueltos todos los problemas, y nada le incitará a ensayar novedades.

Hasta ahora únicamente los pueblos oriundos de las mesetas centrales del Asia,

los arios o indoeuropeos, ofrecen las garantías suficientes para que pueda la humanidad entregarse al optimismo: sólo ellos parecen inagotables en la invención de nuevas maneras de vivir. Porque, nótese bien, ¿de qué nos sirve todo el esplendor de la Córdoba musulmana, si fue una grandeza híbrida, condenada a morir totalmente, sin dejar germinaciones de porvenir? Córdoba sigue aromando melancólicamente nuestra memoria como una azucena mística; pero, ¡ay!, murió hasta el fondo, hasta la raíz: es sólo un recuerdo. En cambio, Grecia sigue viviendo dotada de virilidad ideal perenne, y siempre que la historia hace soplar el viento de la parte del mar Egeo, las razas de Occidente quedan encintas como yeguas de la Camarga, que fecundiza el mistral.

Tenemos, pues, que acudir a la etnografía para aprender a morir o a esperar. Esta ciencia, persiguiendo senderos apenas recognoscibles, nos lleva a profundidades pavorosas del tiempo, a siglos de la infancia del mundo, y allí, un poco a tientas, nos revela nuestra preparación.

—Pues bien —prosiguió Rubín de Cendoya—, los españoles tenemos un origen incierto. Si nos halláramos en días de prepotencia, enérgicos y productores, podríamos despreocuparnos de estas cuestiones étnicas. Pero no es así: parecemos caducos y orientados hacia la muerte; el presente que nos rodea es sórdido y el porvenir que nos aguarda se cierra angustiosamente sobre nuestras esperanzas como un portón infernal. Los menos inteligentes se consuelan con la gloria de nuestro pasado, como si todo pasado glorioso pudiera garantizar un solo día de vida futura. Fuimos sabios y vigorosos en el siglo XV, en el siglo XVI; pero ¿quién nos dice que no fue nuestra cultura clásica el último florecimiento de lo que se llama Edad Media? Las épocas en que la historia se divide significan variaciones del medio, cambios en las condiciones de la vida. ¿Y quién nos dice que nuestro espíritu, feraz bajo el clima de la Edad Media, no está condenado a consumirse en el ambiente moderno? Pues qué, ¿no refiere la historia con la voz de plata de las elegías, las últimas jornadas de pueblos, que se agotaron, que desaparecieron borrados de la existencia?

Lo que hasta ahora se sabía de nuestro origen no era muy halagüeño. Somos iberos. Bien; pero ¿qué eran los iberos? Ese estrato, el más profundo de nuestra vitalidad, ¿de dónde proviene? ¿Del Asia? ¿Del África?

Como usted sabe, existe una tesis muy arraigada dentro de España: la de que los vascos actuales representan la última supervivencia relativamente pura de aquellos iberos. Masdeu creía que los iberos hablaban vascuence; Larramendi y Astarloa procedieron del mismo modo. Humboldt, que estuvo aprendiendo euskera con este último, se infectó de su entusiasmo y compuso una obra famosa demostrando que muchos nombres de pueblos, ríos y lugares repartidos por toda España eran palabras euskéricas. Creerá usted que en ello no hay malicia, que no trae consigo consecuencia desagradable. Pues no, señor: si los iberos hablaban euskera, como el euskera no es idioma indoeuropeo, resultaríamos excluidos, de la comunidad gobernante aria. Esto sería deplorable. Todo pueblo no ario está condenado a perecer o a servir a la raza

indoeuropea. Los arios, hombres divinos, de ánimos ágiles y curiosos, de inexhaustas riquezas espirituales, únicos seres capaces de ironía y de matemáticas, adoradores de Dios Padre, Zeus Pater, Jupiter, Dyauspitar, inventores del régimen parlamentario, están preparados desde la eternidad para hacerse señores del mundo.

En tanto iba escuchando de labios del místico español estas poetizaciones, consideraba la elegancia de una mujer que caminaba delante de nosotros. Sus jóvenes líneas eran dócilmente respetadas por el vestido. Las modas de este año conceden sumo honor a las mujeres que conservan una mocedad ágil y fuerte. Tal vez acentúan demasiado la venusta agresividad que insinúa en la dama un busto floreciente. Aparte de esto, las modas nuevas son bellísimas y se fundan en el principio del calado, con la intención, sin duda, de hacer más visibles las virtudes.

—El idioma euskérico es no poco absurdo: nadie sabe a punto fijo de dónde viene. Según Humboldt, procede del Asia Menor; según Boudard es pariente del tuareng; Von Gabelentz sostiene que se trata de una lengua berebere; para Eichoff es, asimismo, cosa africana, y Giacomino le halla semejanza con el kopto y el egipcio. Philips, en cambio, cree que los iberos son gente de América, y el ilustre celtista d’Arbois de Jubainville, inclinado en toda ocasión a las soluciones poéticas, piensa que nuestros antepasados son los hijos de aquellos diez millones de hombres gigantes que según Teopompo y Platón, salieron de la Atlántida nueve mil años antes de Jesucristo y emprendieron la conquista de la Europa Occidental.

Como usted ve, la tesis más generalmente aceptada pone nuestra cuna en África: nuestros padres fueron kabilas. Según esto, la guerra que ahora movemos en los alrededores de Mar Chica sería una guerra civil.

Mas la etnografía no se vale sólo, para clasificar las razas históricas, de la semejanza en la configuración craneana o de la analogía lingüística. Indaga, asimismo, las costumbres y halla tipos de formas sociales, de usos elementales que le sirven, donde encuentra raras coincidencias, para afianzar aquellas otras clasificaciones. Así ha llegado el agudísimo Oliveira Martins, comparando la organización de la kabila y la del castizo municipio español, a confirmar la identidad étnica entre nosotros y los oscuros bereberes.

Todo esto es horroroso: dentro de la máxima probabilidad histórica las razas africanas no pueden sino decaer; cada día menguará su energía social; las virtudes públicas serán más raras y el alma de cada individuo perderá un grado más de intensidad humana, hasta apagarse, como una bujía, hasta sumirse en la modorra de la fisiología animal.

De tal amargura metafísica se propone aliviarnos este libro del señor Philipon. Sostiénese en él una tesis nueva, sumamente osada, pero que nos sería muy favorable. Sabíamos que acá por el siglo VII antes de Jesucristo, dos grandes pueblos se repartían la posesión de España: al Sur y Sudoeste, los Libio-Tartesios, en el resto, los iberos. Otros nombres sonaban de razas menos poderosas: los kempses, sefes, ártabros, cántabros, etc. Pues bien, según Philipon los Libio-Tartesios son hombres del Asia,

que corriéndose sobre el Norte de África, llegaron a las columnas de Hércules y entraron en nuestra tierra por Gibraltar, fundando a Calpe. Los kempses, sefes, ártabros y cántabros, tienen el mismo origen. Toda esta avalancha indoeuropea desalojó, más aún, desarraigó de España un pueblo ignoto originario, que huyendo y feneciendo acabó por reducirse al golfo cantábrico; este pueblo, desdeñable según el señor Philipon, hablaba euskera, y luego, mucho más tarde, llamóse vasco. Este puede que fuera africano.

En cuanto a los iberos, intenta el Sr. Philipon dar nueva vida a una antiquísima opinión. Allá en el Cáucaso había una casta llamada ibera, que dio a un río su nombre de Ibero. Ebro. De pura cepa aria, los iberos poseían la agricultura y fundían el bronce: eran buenos mozos, de cabellos rizados, «torti crines», dice Tácito. Caminaron hacia Occidente empujados por la invasión frigia; llevaron consigo una parte de la nación de los «bebruces»; atravesaron la Tracia y la Iliria, e ingresaron en Italia, cuyos campos luminosos conquistaron bajo el nombre de «sicanos». Los que no se detuvieron en Italia, llegaron a] Pirineo, y por ambos extremos de él vinieron a pisar esta tierra doliente. Tropezando allí con los Libio-Tartesios hiciéronles retroceder al otro lado del Tajo.

Resueltos como estamos a aceptar todas las vislumbres de buenas nuevas, la opinión del Sr. Philipon deberá ser admitida por lo menos temporalmente, mientras estén suspendidas las garantías constitucionales. ¿Cómo hablar si no libremente, filosóficamente de la raza berebere? Además, ¿es por ventura lícito, mientras una nación moderna, organizada según el régimen contemporáneo, pelea fuera de su territorio con algunas gentes semisalvajes, seguir realizando las demás funciones sociales, la política, la económica, la de la libertad, la del sentido común y la de la filología, como si tal cosa?

Calló el místico español, y sobre los montes, a lo largo de la faja encendida, se hizo más intenso el rubor atmosférico.

Agosto 1909.

EL «PATHOS» DEL SUR

GERARDO Hauptmann ha hecho un viaje a Grecia y ha publicado sus impresiones en un pequeño libro que él llama *Primavera griega*. Leo en una página: «El Parthenon: fuerte, potente, sin *pathos* meridional, resuena al viento como un arpa o el mar».

¡El *pathos* del Sur!… Tinte espléndido del cielo, energía plástica de los colores, vivacidad en los movimientos; propensión a exteriorizar un erotismo hiperbólico, cierta espontaneidad de la retina para recibir sistematizadas las formas corporales de las cosas; gestos gráciles, expresivos y rápidos; la aptitud para la mentira; la jacarandosidad, el ocio; estas notas y otras por este orden que no trascienden de lo fisiológico, constituyen el *pathos* del Sur, el mediterranismo.

Es ello bastante curioso; pero acontece que los españoles creen que su carácter se halla más próximo al helénico que el de los germanos, por ejemplo, y la postura frente a la Acrópolis de un hombre como Hauptmann, nacido de tejedores en la Silesia, educado en el pietismo báltico, con su faz —que habréis visto en los retratos — de «chauffeur» o aviador, les parecerá, desde luego, grotesca. Yo también he pecado una vez, y a la sabiduría conceptual de los germanos oponía la sabiduría meridional de mi corazón, que es —decía yo— un canto rodado del Mediterráneo, pulido durante treinta siglos por el riente mar y que se sintió una vez rozado por la quilla llena de ovas de la barca de Ulises.

Era una pequeña mentira, que me será perdonada porque he amado mucho a Grecia y que además tenía fácil y piadosa disculpa. Era una pequeña mentira de un alma adolescente que, sintiéndose arrojada fuera de la magna trayectoria de la cultura por el rumbo desviado que su raza persigue, quiere salvarse fingiendo una caprichosa genealogía, una mística afinidad con ilustres razas superiores. Después me he convencido de que la mejor manera de salvarse es abrir bien los ojos para ver las cosas claras. Ahora veo que yo no tengo el menor parentesco con Ulises, el semejante a los dioses. He nacido entre los kempses, de entrañas tórridas y confusas, allá en los confines de la tierra, por encima de Gadeira, más allá de la cual, según Píndaro, todos los caminos concluyen. Es cierto que, al decir de los hombres sabedores, se encuentran más allá las islas Felices, pero tan lejos y fuera de ruta, que, en mi opinión, se da con ellas antes por el otro lado de la tierra. Si un día pudiera hacer el viaje de Grecia, ¿cómo recibirían aquella severa ejemplaridad mis nervios cargados con una herencia bárbara?

Nos enorgullecemos de ser una raza del Sur. Yo no pienso, ni mucho menos, que esto equivalga a una desdicha: sólo deseo que el Sur signifique algo más que una

situación geográfica, algo más que una temperatura en el aire, algo más que unos grados de fiebre en las mujeres; sólo deseo que el Sur signifique una forma de la cultura. Mientras esto no ocurra, no adscribamos a nuestro pueblo ningún género de comunidad y parentesco con el alma gloriosa de Grecia, ni mostremos inocente vanidad por el hecho fortuito de que la curva de una ola formada en la Barceloneta pueda repetirse continuamente hasta quebrarse en las costas de Jonia.

Sólo una analogía física y fisiológica nos une a la Hélade: el *pathos* del Sur. Mas si hoy nos parece de algún atractivo el gesto mediterráneo, no es por él mismo, sino porque los griegos lo potenciaron inyectando en él una vitalidad superior: su cultura. Esto es lo helénico, no aquello que los nivela con nosotros. Otro alemán de la «última hora», Tomás Mann, expresa en un momento de mal humor, con referencia a los italianos, el enojo que le produce ese meridionalismo no transustanciado: «No puedo aguantar —dice— a esos hombres terriblemente vivaces, con su negra mirada animal. Esos pueblos latinos no tienen conciencia de los ojos».

Si un español visita las ruinas pervivientes del Ática, no se crea más cerca de Platón y de Fidias porque sobre los plátanos del Cefiso y la rota silueta del Acrópolis reconozca el cielo de Valencia o el jocundo Mediodía balear.

Los griegos mismos vieron pronto que no constituía su valor histórico la comunidad étnica, la condicionalidad de su clima y de sus cráneos. Griegos son, dice, poco más o menos, Isócrates, no los que vienen de una familia, sino los que participan de la cultura (*paideia*) helénica.

En este sentido, que es el verdadero, un alemán se halla más cerca de Grecia que cualquiera de nosotros con nuestro brillante *pathos* meridional. El alma alemana encierra hoy en sí la más elevada interpretación de lo humano, es decir, de la cultura europea, cuya clásica aparición hallamos en Atenas. Gracias a Alemania, tenemos alguna sospecha de lo que Grecia fue: no nosotros, ellos con su proverbial pesadez, con su lentitud, con su cerveza, con su castidad, con su pietismo, con el *pathos* del Norte, en una palabra, han ido ensayando fórmulas preciosas dentro de las cuales aprehender, precisar ese esplendor sobre el mar Egeo, ese centro de divinas irradiaciones: Hélade. Cuando yo hablo de europeización, empero, no deseo en manera alguna que aceptemos la forma alemana de la cultura: ¿para qué? Ya hay ahí cuarenta millones de alemanes. Pero esa forma de la cultura es susceptible de que se la supere o, por lo menos, de que se enriquezca la amplitud humana poniendo otra al lado tan enérgica, tan fecunda, tan progresiva como ella. Yo ambiciono, yo no me contento con menos que con una cultura española, con un espíritu español. Y esto no existe; por mi parte, dudo que haya existido. Lo que Unamuno ha llamado *el espíritu de España*, en una revista inglesa, es sencillamente… *pathos* del Sur, movimientos reflejos, instintos, barbarie, fisiología vasca o castellana.

* * *

«No conozco —escribe Hauptmann— otro viaje que sea en sí mismo tan inverosímil. ¿No ha sido Grecia una provincia del espíritu europeo? ¿No es siempre su provincia capital? Querer ir a ella en vapor o en ferrocarril parece casi tan absurdo como pretender escalar el cielo de la propia fantasía, con una escalera real». El poeta pietista de los dolores de la tierra baja del Norte, con su alma repleta de símbolos difusos y complicadas meditaciones, de problemas sugeridos por una modernidad descarnada y sin poética consagración todavía —la herencia, el alcoholismo, las huelgas—, y se llega a recibir las emanaciones de lo apolíneo y lo dionisíaco. Según declara, «no conoce nada que pueda suscitar tan fuerte amor en un espíritu verdaderamente europeo, como lo ático», y el helenismo le aparece como un «inagotable torrente argentino que fluye a lo largo de los milenios».

Sin embargo, en este libro abunda el *pathos* del Norte, que es un *antipático* como el del Sur. Hauptmann carece de ironía —un invento griego—, y toma a veces posturas ridículas. Es un hombre de una pieza, como suelen serlo sus compatriotas, y esto que trae consigo grandes virtudes, es a veces fatal, cuando en tomo se desarrollan los paisajes clásicos y las antiguas maravillas de mármol se yerguen todavía, eviternamente graciosas, guardando en sus junturas el secreto olímpico de la euritmia. Porque Hauptmann comete en su viaje algunos deslices: camino de Eleusis, se atreve a preguntar su porvenir a un cuco que vuela hacia Atenas, y nos cuenta que el cuco le augura tres veces diez años. En Olimpia se detiene a fruir de un valle junto a la colina de Kronos: es el lugar con que soñaban todos los ambiciosos de la Troade a Massalia; es él lugar de los juegos donde la Fama habita. «Estas sencillas praderas y estos altozanos atrajeron un tropel de dioses, y tras ellos multitudes de hombres ansiosos de gloria, que desde aquí buscaban un lugar entre las estrellas. No todos lo hallaban; pero en la rama olímpica, arrancada de un simple olivo de esta comarca, habitaba un poder misterioso de dar a los elegidos la inmortalidad».

Pues bien, en este peligroso paisaje, sobre el cual vaga el rumor de un enjambre de dioses, ¿qué dirá el lector que se le ocurre a este poeta escita? «Sobrecogido de indomable concupiscencia y a la vez temeroso, como si fuera un ladrón, corté —dice— de un joven olivo, junto al templo de Zeus, la rama sagrada». Este hombre que habla como un poeta tiene, en ocasiones, súbitos movimientos de coleccionista. ¿O es el temor al ridículo una fea pasión de los hombres del Sur?

Tal vez, porque si no, no se comprende que un hombre tan discreto como Hauptmann ensaye, junto al Eurotas, un idilio con una moza espartana, y en vista de que la dórica hembra desvía de él sus ojos, piense que se trata «no más que de una meridional inerte y sin sentimentalismo». ¿No es todo esto lo que suele llamarse mal gusto?

LA PEDAGOGÍA SOCIAL COMO PROGRAMA POLÍTICO[68]

PESIMISMO METÓDICO

ESTE hecho de que yo ahora os dirija la palabra acaso sea baladí para vosotros: para mí es un triste hecho, lo declaro francamente. Vuestra Sociedad tiene en España alto renombre y distinción: sois uno de los hogares venerables donde, para librarse del agostamiento, han venido a recluirse los residuos de la fortaleza española. Soléis llamar entre vosotros aquellos compatriotas que representan las máximas condensaciones de la cultura nacional, hombres que han dado cima a obras de ciencia o a obras de política, hombres que llegan a ofreceros la historia de su vida como un fruto maduro. Y ahora me hallo yo frente a vosotros, que vengo sin historia ni leyenda, que nada soy puesto que nada he hecho: un mozo español. ¿Cómo ha sido esto posible? No me satisface explicarlo sólo por vuestra benevolencia: ha sido ésta muy grande ciertamente, mas aun siendo excesiva, yo no debí nunca rendirme a ella y no debí aceptar la invitación que en vuestro nombre me hacía el amabilísimo Sr. Balparda. Llegar sin más ni más a usar de la palabra desde este punto supondría una pretensión tan injustificada, que necesito perentoriamente darme a mí mismo disculpas y a ser posible razones. Mas no hallo otras que tristes disculpas y melancólicas justificaciones. No puedo explicarme mi presencia aquí y ahora, sino pensando que el número de hombres dotados de plena madurez espiritual es en nuestra raza tan escaso, que se agota fácilmente y ha sido menester recurrir al taller del alma nacional, a lo que aún no está bien labrado, a lo que, cuando más, es todavía una preparación, un proyecto; una posibilidad, una esperanza.

Es, con efecto, en España la realidad cultural tan menguada y tan sórdida que solicitáis al porvenir y tratáis de hacerlo prematuro. Llamando a la juventud confesáis el padecimiento de hambres ideales que no os han dejado satisfechas las generaciones más entradas por la vida y sois claro emblema de nuestra sociedad entera, la cual, como los personajes de los cuentos azules, tiene que alimentarse con los verdes mirtos de la esperanza.

Ved cómo este hecho de hablaros, al tiempo que personalmente me enorgullece, puede suscitar en mi alma una densa melancolía.

En mi entender, señores, es cuestión de honradez que siempre que se pongan en contacto unos cuantos españoles comiencen por aguzarse mutuamente la amargura. Creo, señores, que la amargura debe ser el punto de partida que elijamos los españoles para toda labor común. La alegría no puede darse en estado nativo dentro de nuestros corazones: la alegría no puede ser un derecho natural ibérico. Gravitan sobre nosotros tres siglos de error y de dolor; ¿cómo ha de ser lícito, con frívolo gesto desentendemos de esa secular pesadumbre?

No llaméis esto pesimismo: reconocer la verdad no es nunca un acto, pesimista. Carecer de sensibilidad para los inmensos dolores ambientes, no percatarse de la terrible mengua española, negar la espantosa realidad de nuestra situación, no podrá ser nunca verdadero optimismo: será siempre una falsedad.

Pienso que optimista ha de ser más bien el que colige y amontona su dolor, religiosamente, solícitamente, sin que se pierda un adarme, y luego lo emplea como abono de futuras fecundaciones, macerando en él su energía, sus aspiraciones y su intención. El dolor, señores, es un severo cultivo; la alegría es sólo la cosecha; en el dolor nos hacemos, en el placer nos gastamos. España es un dolor enorme, profundo, difuso: España no existe como nación. Construyamos España, que nuestras voluntades haciéndose rectas, sólidas, clarividentes, golpeen como cinceles el bloque de amargura y labren la estatua, la futura España magnífica en virtudes, la alegría española. Sea la alegría un derecho político, es decir, un derecho a conquistar. Podemos reconocer nuestro itinerario moral en aquel lema que Beethoven puso sobre una de sus sinfonías: *A. la alegría por el dolor*.

LOS DOS PATRIOTISMOS

La vida psíquica, señores, la vida de nuestra conciencia es movimiento, es pasar de una sensación a otra, de una idea a otra, de un acto a otro. Ese movimiento supone un motor. En nuestra conciencia tiene que haber alguna porción de su contenido encargada de poner en movimiento el resto. A esos contenidos de nuestra psique, que funcionan como motores, llaman los psicólogos emociones. Tal la amargura…

La demostración del valor emotivo de la amargura nos sale al encuentro: como el cínico por las calles de Atenas, viene a demostrarnos su capacidad de movimiento andando.

Con efecto; apenas sentido, con sincera amargura, el hecho español, la realidad actual española se nos convierte en un problema. Si sentimos que es España un pozo de errores y de dolores, nos aparecerá como algo que no debe ser cual es, que debe

ser de otra manera: España es, pues, un problema. Mas al punto nos sentimos solicitados a pensar cómo debía ser España; henos, pues, ya en movimiento: buscando la futura España solución del problema español. España nos preocupa: nos sorprendemos ocupados seriamente en resolver un problema: estamos ya trabajando. La amargura nos devuelve la realidad de nuestra tierra convertida en problema, en tarea, y, como inopinadamente, nos hallamos purificados, convertidos en trabajadores; es decir, en hombres capaces de una activa honradez.

Hay dos maneras de patriotismo: es una, mirar la patria como la condensación del pasado y como el conjunto de las cosas gratas que el presente de la tierra en que nacemos nos ofrece. Las glorias más o menos legendarias de nuestra raza en tiempos pretéritos, la belleza del cielo, el garbo de las mujeres, la chispa de los hombres que hallamos en torno nuestro, la densidad trasparente de los vinos jerezanos, la ubérrima florescencia de las huertas levantinas, la capacidad de hacer milagros insita en el pilar de la Virgen aragonesa, etc., etc., componen una masa de realidades, más o menos presuntas, que es para muchos la patria. Como se parte del supuesto de que todo eso es real, está ahí, no hay más que abrir los ojos para verlo, resulta que frente a esa noción de patria no queda al patriotismo más que hacer sino asentarse cómodamente y ponerse a gozar de tan deleitable panorama. Este es el patriotismo inactivo, espectacular, extático, en que el alma se dedica a la fruición de lo existente, de lo que un hado venturoso le puso delante.

Hay, empero, otra noción de patria. No la tierra de los padres, decía Nietzsche, sino la tierra de los hijos. Patria no es el pasado y el presente, no es nada que una mano providencial nos alargue para que gocemos de ello; es, por el contrario, algo que todavía no existe, más aún, que no podrá existir como no pugnemos enérgicamente para realizarlo nosotros mismos. Patria en este sentido es precisamente el conjunto de virtudes que faltó y falta a nuestra patria histórica, lo que no hemos sido y tenemos que ser so pena de sentirnos borrados del mapa…

Por muy cumplida que sea la vida de un pueblo, tiene harto que mejorar. Esa mejora de la patria esperan nuestros hijos de nosotros para que su existencia sea menos dolorosa y más llena de posibilidades. La mejora de la patria, la perfección de la patria, es la patria de nuestros hijos, y por tanto, la verdadera nuestra si somos padres, no sólo en cuanto a la carne, sino en cuanto al espíritu y al deber.

Entendida así la patria, es el patriotismo pura acción sin descanso, duro y penoso afán por realizar la idea de mejora que nos propongan los maestros de la conciencia nacional. La patria es una tarea a cumplir, un problema a resolver, un deber.

De aquí que este patriotismo dinámico y, como dice Gabriel Alomar, futurista, se vea precisado constantemente a combatir el otro patriotismo quietista y voluptuoso. Para saber qué debiera mañana ser nuestra patria tenemos que sopesar lo que ha sido y acentuar sumamente los defectos de nuestro pasado. El patriotismo verdadero es crítica de la tierra de los padres y construcción de la tierra de los hijos.

ESPAÑA, PROBLEMA POLÍTICO

En otros países acaso sea lícito a los individuos permitirse pasajeras abstracciones de los problemas nacionales: el francés, el inglés, el alemán, viven en medio de un ambiente social constituido. Sus patrias no serán sociedades perfectas, pero son sociedades dotadas de todas sus funciones esenciales, servidas por órganos en buen uso. El filósofo alemán puede desentenderse, no digo yo que deba, de los destinos de Germania; su vida de ciudadano se halla plenamente organizada sin necesidad de su intervención. Los impuestos no le apretarán demasiado, la higiene municipal velará por su salud; la Universidad fe ofrece un medio casi mecánico de enriquecer sus conocimientos: la biblioteca próxima le proporciona de balde cuantos libros necesite, podrá viajar con poco gasto, y al depositar su voto al tiempo de las elecciones volverá a su despacho sin temor de que se le falsifique la voluntad. ¿Qué impedirá al alemán empujar su propio esquife al mar de las eternas cosas divinas y pasarse veinte años pensando sólo en lo infinito?

Entre nosotros el caso es muy diverso: el español que pretenda huir de las preocupaciones nacionales será hecho prisionero de ellas diez veces al día y acabará por comprender que para un hombre nacido entre el Bidasoa y Gibraltar es España el problema primero, plenario y perentorio.

Este problema es, como digo, el de transformar la realidad social circundante. Al instrumento para producir esa transformación llamamos política. El español *necesita,* pues, ser antes que nada político.

La política puede significar dos cosas: arte de gobernar o arte de conseguir el Gobierno y conservarlo. De otro modo: hay un arte de legislar y un arte de imponer cierta legislación. Pensar qué ley es la más discreta en cada caso y pensar qué medio habría para hacer que esa ley llegue a convertirse en ley escrita y vigente, son cuestiones muy distintas, pero es menester repetir a toda hora que es un acto inmoral convertirse en conquistador del poder sin crearse previamente un ideal gubernativo. Cierto: política es acción, pero la acción es también movimiento, es ir de un lugar a otro, es dar un paso, y un paso exige una dirección que vaya recta hasta lo infinito. Entre nosotros se ha hecho una separación indebida de la política de acción y la política ideal, como si la una tuviera sentido huérfana de la otra. La historia contemporánea de nuestro país ha hecho patente hasta qué punto de miseria puede llegar una política activa exenta de ideal político.

Necesitamos transformar a España: hacer de ella otra cosa distinta de lo que hoy es. ¿Qué cosa? ¿Cuál debe ser esa España ideal hacia la cual orientamos nuestros

corazones, como los rostros de los ciegos suelen orientarse hacia la parte donde se derrama un poco de luminosidad?

EDUCACIÓN

Pero hay otra serie de actos humanos que tienden asimismo a transformar la realidad dada en el sentido de un ideal. A esta acción de sacar una cosa de otra, de convertir una cosa menos buena en otra mejor, llamaban los latinos *eductio, educatio*. Por la educación obtenemos de un individuo imperfecto un hombre cuyo pecho resplandece en irradiaciones virtuosas. Nativamente aquel individuo no era bondadoso, ni sabio, ni enérgico: mas ante los ojos de su maestro flotaba la imagen vigorosa de un tipo superior de humana criatura, y empleando la técnica pedagógica ha conseguido inyectar este hombre ideal en el aparato nervioso de aquel hombre de carne. ¡Tal es la divina operación educativa merced a la cual la idea, el verbo, se hace carne! Mas si advertís, la educación, la pedagogía, tal y como vulgarmente se la toma, es la educación del individuo, la pedagogía individual. Yo quisiera que analizáramos brevemente este tópico.

La pedagogía, en cuanto ciencia, puesto que trata de modificar el carácter integral del hombre, halla ante sí dos problemas: es el uno determinar aquella forma futura, aquel tipo normal de hombre en cuyo sentido ha de intentarse variar al educando: éste es el problema del ideal educativo. ¿Por ventura el pedagogo se arrogaría el derecho de imponer al material humano que alguien sometió a su solicitud una forma caprichosa? Sería perversamente frívolo no buscar la fijación del tipo ideal mediante una labor rigorosísima y exacta. El pedagogo comparte con los demás hombres la responsabilidad de lo actual; pero además, como es él precisamente el preparador de lo futuro, pesa también el porvenir sobre su responsabilidad. Nosotros somos lo que en los sueños de nuestros padres y maestros se movía oscuramente: los padres sueñan a los hijos y un siglo al que le sucede. Por eso Shakespeare, que veía

n ciò che il volgo viola con gli occhi
ı dette cose l'ombra vaga, inmensa,

dijo que estábamos tejidos de la misma urdimbre que nuestros sueños.

La ciencia pedagógica tiene que comenzar por ser la determinación científica del ideal pedagógico, de los fines educativos.

El otro problema que le es esencial consiste en hallar los medios intelectuales,

morales y estéticos por los cuales se logre polarizar al educando en dirección a aquel ideal.

Como la física estatuye las leyes de la naturaleza, y luego en las técnicas particulares se aplican estas leyes a la fabricación, así la pedagogía anticipa lo que el hombre debe ser, y después busca los instrumentos para hacer que el hombre llegue a ser lo que debe.

¡El hombre, el hombre! No hacemos sino repetir esta palabra como si pudiéramos asegurar de antemano que todos, al pronunciarla, nos referimos a lo mismo. Son las palabras, señores, ampolluelas de vidrio que cada cual hincha a su guisa de significado, y acaso el valor decisivo de la ciencia no consista en otra cosa que en dotar a los vocablos de significaciones exactas en las cuales tengamos todos que convenir. Mas, por lo menos, ciencia es hablar preciso.

SE BUSCA AL HOMBRE

¡El hombre! —exclamaba Montaigne rascándose con la pluma de ave la burlona testa—. ¡Qué cosa más maravillosamente ondulante y varia! Parece cosa fácil, señores, decir qué es el hombre; parece que basta con fijar en él la mirada y dar un grito: *¡Ecce-homo!* ¡He ahí el hombre! Y, sin embargo, ¿recordáis la dolorosa lámina? Una dulce figura esbelta y pálida, medio desnuda, manando hervor religioso, temblando y ardiendo interiormente de caridad. Al contemplarla el pobre pueblo enfurecido, con pupilas de canes rabiosos, no ve en ella al hombre: ellos quieren al *otro*, a Barrabás, y el que les presentan es para ellos *éste*. Los fariseos tampoco vislumbran el hombre; ven sólo un heterodoxo, un sacerdote de una nueva divinidad matutina que por Oriente se levanta como un lirio celestial. Los soldados romanos, ceñidos de bronce, apoyados sobre los anchos escudos labrados, ven sólo un esclavo de cuerpo débil, tez tostada y aguileña nariz: un hebreo, en suma: es decir, un hombre de segunda clase, exento de ciudadanía: para ser plenamente hombre hay que ser, cuando menos, *romanus dois*, ciudadano romano. Andan por la turba, llenos de espanto y angustia, algunos pescadores galileos a quienes Jesús había prometido el reino siempre azul que se abre más allá de las nubes: míranle éstos con pupilas trémulas; mas tampoco hallan el hombre: ven un *Dios*. Pilatos mismo, en fin, que ha dicho «He ahí el hombre», entiende por *homo* lo que en caso análogo entendería cualquier gobernador civil: el hombre aquel es un-caso jurídico, un acusado, una cuestión de orden público.

Ved que no bastaba mostrar la esbelta y pálida figura para que las gentes se

pusieran de acuerdo respecto a lo que veían: el hombre fue según quien le miraba *Este*, un heterodoxo, un judío, un Dios, y un reo.

Perdonadme que me haya detenido describiéndoos aquel momento sublime tan rico en valores culturales. Mas ¿por qué ha de ser patrimonio del púlpito aquel soberano instante?

No ignoráis que una de las creaciones más sabias y fecundas de Hegel es su cristología, su interpretación laica del símbolo cristiano. Cristo es, según él, el ensayo más enérgico que se ha realizado para definir al hombre.

La historia entera, señores, la historia política especialmente, no es otra cosa en su última sustancia que la serie de luchas y de esfuerzos por la definición del hombre. ¿Qué es, si no, la Revolución francesa? Aquellos diez años de horror, durante los cuales se mantuvo sin cesar el alma europea tensa como el arco de un arquero, ¿a dónde vinieron a dar? ¿Cuál fue la flecha que dejaron clavada en la historia? La bárbara turbulencia de aquel gigantesco suceso nos aparece hoy en admirable arquitectura, y allá, en su vértice, hallamos la proclamación de los derechos del hombre, la nueva definición del hombre como sujeto de derechos civiles. Desde 1793 corresponde al hombre en la escala zoológica un mayor peso específico.

En modo alguno, pues, nos será lícito dejar esta palabra moviéndose vagamente entre sus innumerables significados. Para el personaje de *El matrimonio de Fígaro*, «beber sin sed y hacer el amor en todo tiempo», es lo único que diferencia al hombre de los animales; para Leibniz, en cambio, es el hombre un *petit Dieu*. ¡Cuidad si entre una y otra definición caben interpretaciones de lo humano!

Una vez que nos hemos dejado seriamente penetrar de un respeto ilimitado hacia este problema, el más humano de todos por ser el hombre mismo el problema, yo creo que nos llegaremos a la pedagogía con religioso temor, como solían nuestros padres los griegos al ingresar en los misterios eleusinos donde se buscaba el comercio y el contacto con las fuerzas elementales impulsoras del universo.

Ved ahí a vuestros hijos que los entregáis a un educador: ponéis vuestro oro en las manos de un orífice cuyo arte desconocéis. ¿Qué idea del hombre tendrá el hombre que va a humanizar vuestros hijos? Cualquiera que sea, la impronta que en ellos deje, será indeleble.

EL HOMBRE NO ES EL INDIVIDUO BIOLÓGICO

También hay un educador en el ganadero: en el criador de caballos. Pugna éste por sacar de sus cuadras un tipo equino de soberbia belleza, *un pur sang*. Cuando

Platón repetía que de todo lo que existe en la naturaleza hay en nosotros una idea previa, el villanesco Antístenes se burlaba: «veo lo blanco —decía—, pero no veo la blancura de lo blanco». «Veo el caballo, pero no veo la caballidad del caballo». El ganadero comprendería mejor que el mal filósofo Antístenes la sublime filosofía de Platón: iría a sus establos, tomaría de la crin a un potro nuevo y se lo donaría a Platón, el de las anchas espaldas, diciéndole: «Toma mi idea: yo tuve primero la idea de este caballo y ahora he logrado este caballo de mi idea».

La comparación entre el criador de caballos y el educador de hombres es más instructiva de lo que parece, pues lo específico de la pedagogía ha de hallarse en lo que la distinga de la educación de animales. En primer lugar la idea, el tipo ideal que se cierne en la fantasía del ganadero se compone de elementos ya existentes que él vio dispersos entre muchos cuerpos hípicos. Solamente la reunión de aquellos rasgos es la idea de su fantasía. Un caballo perfecto es el que ofrece los rasgos propios de la especie equina con un *máximum* de intensidad. Este máximo de las dotes de la especie es el fin ideal que se propone el criador.

Los seres sobre que ejercita su influjo son individuos biológicos. Si se trata de llevar un animal al *máximum* de sus capacidades orgánicas, será la biología quien marque en qué consiste ese máximo y en qué condiciones ha de verificarse la evolución: ella nos dirá hasta dónde puede llegar la determinada organización de cada especie animal o vegetal.

Ahora debemos preguntarnos: ¿es el hombre un individuo biológico, *un* puro organismo? La contestación será inequívoca; no: no es sólo *un* caso de la biología, puesto que es la biología misma. No es sólo *un* grado en la escala zoológica, puesto que es él quien construye la escala entera.

Cuando hablamos, por tanto, de educar a un hombre no nos referimos a esa imagen corpórea y discontinua del individuo biológico. La fisiología del antropoide es sólo un pretexto para que exista el hombre, como la rama nudosa del árbol es sólo un pretexto para que aposado en ella dé el pájaro su canto.

El caballo es una cosa física, es todo él exterioridad, vive sólo una vida espacial. Ahora bien, el problema de la pedagogía no es educar al hombre exterior, al *anthropos*, sino al hombre interior, al hombre que piensa, siente y quiere. Ved, señores, el caso admirable que ofrece el hombre: se mueve en el espacio, va de un lugar a otro, y mientras tanto lleva dentro de sí el espacio infinito, el pensamiento del espacio. Su cuerpo es un cuerpo físico, pero yo pregunto, ¿y la física misma, qué es? Los cuerpos físicos se mueven, pesan, se descomponen. La física no se mueve, ni pesa, ni se descompone. Los cuerpos gravitan unos sobre otros en razón inversa de sus distancias: mas la ley de la gravitación universal no pesa ni un adarme. Es que, señores, la física está más allá de los hechos físicos: la física es un hecho metafísico.

Lo mismo podemos decir de la matemática, del arte, de la moral, del derecho, de todas estas cosas que no son naturales, que consiguientemente no son cosas, sino ideales substancias. Ciencia, moral y arte son los hechos específicamente humanos. Y

viceversa, ser hombre es participar en la ciencia, en la moral, en el arte.

EL HOMBRE, INDIVIDUO DE LA HUMANIDAD

Ahora bien, señores: lo característico de la ciencia, de la moral y del arte es que sus contenidos no son patrimonio individual. Dos y dos son cuatro, no para mí sólo sino para toda criatura inteligente. Cada uno de nosotros tiene sus caprichos, sus amores y odios personales, sus apetitos propios. Mas a la vera de ese mundo sólo nuestro, ese *yo* individual y caprichoso, hay otro *yo* que piensa la verdad común a todos, la bondad general, la universal belleza.

Dentro de cada cual hay como dos hombres que viven en perpetua lucha: un hombre salvaje, voluntarioso, irreductible a regla y a compás, una especie de gorila, y otro hombre severo que busca pensar ideas exactas, cumplir acciones legales, sentir emociones de valor trascendente. Es aquél el hombre para quien sólo existen los bravíos instintos, el hombre de la natura: es éste el que participa en la ciencia, en el deber, en la belleza, el hombre de la cultura.

Imaginad al hombre caído al nacer en un absoluto aislamiento: cortadle toda comunicación con el resto de los hombres; no llegará nunca a proyectar su vida interior hacia fuera en el cristal de la palabra. Ahora bien, sin lenguaje no hay pensamiento: el pensar es un monólogo y el monólogo no es originario, sino la imitación del diálogo, un diálogo de una sola dimensión. Con sugestivo candor Homero en lugar de decir que Hércules piensa, dice que Hércules «se habla a sí mismo». La psicología demuestra que sin el instrumento economizador del lenguaje el espíritu no llega a formarse contenidos de alguna complicación.

El individuo aislado no puede ser hombre, el individuo humano, separado de la sociedad —ha dicho Natorp— no existe, es una abstracción.

La materia real, concreta, es siempre un compuesto. El elemento simple de que se compone la materia, el átomo, es una abstracción, no se puede hallar en ninguna experiencia: sólo existe el átomo en unión con otros átomos. Del mismo modo, la realidad concreta humana es el individuo socializado, es decir, en comunidad con otros individuos: el individuo suelto, señero, absolutamente solitario, es el átomo social. Sólo existe real y concretamente la comunidad, la muchedumbre de individuos influyéndose mutuamente.

Al entrar el pedagogo en relación educativa con su alumno, se halla frente a un tejido social, no frente a un individuo. El niño es un detalle de la familia: en su menudo corazón se hallan condensadas las esencias de las domésticas tradiciones; su

memoria, aunque breve, es una tela sutil urdida con los hilos de las impresiones familiares; su totalidad espiritual es un producto del sistema de ideas, aspiraciones y sentimientos, que reina en el hogar paterno.

Mas aquella familia, a su vez, vive en un barrio, en una ciudad: por las rendijas de las ventanas, con el aire de la calle, entra asimismo el alma municipal: el alma de la familia flota en el ambiente de la urbe y es penetrado por él: cada hogar es sólo un gesto de la grande alma ciudadana.

Y sobre esta ciudad pesan las leyes de un Estado: sus industrias son un momento en el equilibrio de la economía nacional; sus ideas y sus pasiones, su alegría y su tristeza, son modulaciones del alma de la raza toda, del pueblo íntegro. Ved cómo el alma del individuo, pasando por la familia, se disuelve en el alma del pueblo, alma anchísima, sin riberas, espléndida alma democrática. Algo parecido debió idear Juan de Mena cuando canta en el *Laberinto*:

lanza, Pisuerga é aun Carrión
ozan el nombre de ríos, empero
espués de juntados llamámosles Duero.

Mas no acaba en la sociedad popular concreta, en la nación de, aquí y de ahora el tejido de nuestras almas. Nuestro pueblo de hoy es un momento de la historia de nuestro pueblo. La solidaridad entre los que viven se prolonga bajo tierra y va a buscar en sus sepulcros a las generaciones muertas. En el presente se condensa el pasado íntegro: nada de lo que fue se ha perdido; si las venas de los que murieron están vacías, es porque su sangre ha venido a fluir por el cauce joven de nuestras venas. La ciudad antigua, como indicó, bien que exageradamente, Fustel de Coulanges, se formó en el hogar familiar, en torno al cual se hallaban ordenadas en sacras hileras las urnas cinerarias de los antepasados, las cuáles a la hora del crepúsculo, a la hora de la prez, manaban su energía sobrehistórica latiendo como corazones inmortales. Ved, pues, en prieta solidaridad al individuo en la familia, a la familia en el pueblo y al pueblo fundiéndose en la humanidad entera.

¿No habéis leído la *Filosofía de la Historia* de Hegel? Es un libro de magnífica poesía que nos enseña a buscar en nuestros actos más ínfimos el fondo general de lo humano: nos enseña el respeto a la humanidad y, como consecuencia, el respeto a nosotros mismos, al contrario que las obras de un romanticismo cutáneo, las cuales nos incitan a erigirnos en tipo ejemplar humano. Por eso, cuando a los veinte años salimos de casa de los padres en busca de una novia floreciente, debíamos llevar, ya que en el bolsillo derecho los versos de Bécquer, en el izquierdo la *Filosofía de la Historia* de Hegel, aunque sólo fuera como contrapeso.

Ahora parecerá claro y hasta trivial lo que dicho desde luego podría parecer confuso: el hombre como tal no es el individuo de la especie biológica, sino el individuo de la humanidad. Concretamente, el individuo humano lo es sólo en cuanto

contribuye a la realidad social y en cuanto es condicionado por ésta.

PEDAGOGÍA SOCIAL

Una grave consecuencia deducimos de lo dicho hasta aquí: que todo individualismo es mitología, es anticientífico. Por tanto, también la pedagogía individual será un error y un proyecto estéril. ¡Cuán mínimo el influjo del maestro sobre el discípulo! Vive junto a él unas horas, horas que el niño considera heterogéneas a la integridad de su vida, frías horas inorgánicas que él ve como agujeros de vacío recortados sobre el tapiz sugestivo de su vida espontánea.

El sentido del pensar moderno viene con lentas preparaciones, señores, a renovar en esto como en todo los ensayos de Platón. Aquel hombre poderoso tuvo la mirada más profunda que ha existido. Todavía no sabemos bien hasta dónde logró ver, pues aún no hemos agotado el tesoro de sus visiones. La pedagogía de Platón parte de que hay que educar la ciudad para educar al individuo. Su pedagogía es pedagogía social.

El otro genio de la pedagogía, el suizo Pestalozzi, que acaso no leyó nunca a Platón, renueva por necesaria congenialidad esta idea. La escuela, según él, es sólo un momento de la educación: la casa y la plaza pública son los verdaderos establecimientos pedagógicos.

En estos años que corren, el insigne Paul Natorp ha publicado estudios decisivos sobre esta materia. «El concepto de la pedagogía social —escribe en uno de sus libros— significa el reconocimiento capital de que la educación está socialmente condicionada en todas sus direcciones esenciales, mientras por otra parte una organización verdaderamente humana de la vida social está condicionada por una educación conforme a ella de los individuos que la componen».

Si educación es transformación de una realidad en el sentido de cierta idea mejor que poseemos y la educación no ha de ser sino social, tendremos que la pedagogía es la ciencia de transformar las sociedades. Antes llamamos a esto política: he aquí, pues, que la política se ha hecho para nosotros pedagogía social y el problema español un problema pedagógico.

¿Cómo, en efecto, mejorar a España seriamente si no tenemos una idea un poco exacta de lo que debe ser una sociedad?

Hemos visto que el hecho social nos aparecía cuando buscando la realidad del individuo lo hallábamos únicamente en complexión y enlace con otros individuos, cuando tomando aparte cada hombre encontrábamos que su interior estaba adobado con materiales comunes a los demás hombres. En efecto, señores, lo social es la

combinación de los esfuerzos individuales para realizar una obra común. La sociedad no es originariamente la comunidad de sentimientos, de gustos, de aficiones: si no fuera esencial al hombre la obtención de ciertos productos que sólo comunalmente pueden lograrse, la sociedad no existiría y el mundo estaría habitado de solitarios que al pasar unos junto a otros no se sentirían, como el árbol en medio de la espesura del bosque se halla aislado y sin sospecha de que sus hojas se entretejen con las de otro árbol hermano.

Las comunidades del sentimiento están fabricadas en el aire, en el agua, en la arena. Las simpatías entre los hombres son siempre fortuitas porque son transracionales.

Lograd que en un pueblo un buen número de vecinos llegue a amar, por ejemplo, los nuevos métodos de cultivo; que lleguen a ver en la mejora científica de sus campos una gran obra a realizar: pondrán manos y corazón al trabajo; las divergencias individuales, si no desaparecen, se purificarán; los bandos y partidajes reducirán la esfera de acción de sus luchas; habrá una cosa en que todos concurrirán y se someterán a la coincidencia a que obliga la ley anónima —la única ley dulce— de la verdad necesaria, de la verdad de las cosas. Será un círculo de paz activa y fecunda como aquella tregua de Dios que los pueblos medievales aprovechaban para enriquecerse, para cultivarse, para hacinar mejoras duraderas.

Lograd que en las clases directoras, dentro de veinte años, haya un buen número de españoles personalmente activos en el trabajo de la ciencia: veréis cómo discrepando en mil cosas automáticamente coinciden siempre que se trate de ir resolviendo los grandes problemas culturales.

Cultura es labor, producción de las cosas humanas; es hacer ciencia, hacer moral, hacer arte. Cuando hablamos de mayor o menor cultura queremos decir mayor o menor capacidad de producir cosas humanas, de trabajo. Las cosas, los productos son la medida y el síntoma de la cultura. Los españoles —ésta es nuestra grave maldición— hemos perdido la tradición cultural; dicho más vulgarmente, hemos perdido el interés por las cosas, por el trabajo productor de manufacturas —*mentefacturas* humanas—. Ahora bien, esta suprema pedagogía de las cosas, esta suprema disciplina de los objetos nos falta; sólo nos rigen y dirigen los apetitos individuales, los cambiantes humores sentimentales, las simpatías o antipatías de nuestros nervios. Y como entre individuos los motivos de divergencia y antipatía son a la larga mayores que los de concordia y simpatía, he ahí nuestra nación en la actualidad disgregada en átomos: nuestra actividad se reduce a negarse unas personalidades a otras, unos grupos a otros, unas regiones a otras.

Tenemos que ensayar la mejora de nuestro ser radical: nos hace falta, náufragos del personalismo, asirnos a cualquiera cosa que nos haga por sí misma flotar: esto es lo que otras veces he expresado con grito que me surgía de las entrañas doloridas de español: ¡salvémonos en las cosas! Luego, pensando en Pestalozzi, he visto que no quería él decir otra cosa con su «educación del trabajo» (*Arbeitsbildung*) y que es, a

un tiempo, educación para el trabajo y educación por el trabajo. Las cosas, ¿qué son si no nuestras obras, el producto de nuestro trabajo? Un grupo de hombres que trabajan en una obra común reciben en sus corazones, por reflexión, la unidad de esa obra, y nace en ellos la unanimidad. La comunidad o sociedad verdadera se funda en la unanimidad del trabajo.

Sin embargo, imaginad las largas filas de esclavos que bajo un ancho sol tórrido, sobre la arena ardiente, van cargados con bloques de piedra. Desde lejos los ve el faraón y su Corte moverse como las líneas negras de un hormiguero. Se está construyendo la pirámide: junto a ella la Esfinge más vieja, inmoble: un rayo de sol dora sus grandes labios graníticos y pone en ellos como un sonreír sarcástico. Los esclavos constructores de pirámides no hacen una obra de comunidad: el látigo del cómitre los incita: saben que aquella obra ingente no es para ellos, y ellos nada más que la fuerza natural empleada por alguien para labrarse una tumba indeleble.

La comunidad del trabajo no ha de ser puramente exterior: ha de ser comunión de los espíritus, ha de tener un sentido para cuantos en ella colaboren. La comunidad será cooperación.

SOCIALIZACIÓN DE LA ESCUELA

Si la sociedad es cooperación, los miembros de la sociedad tienen que ser, antes que otra cosa, trabajadores. En la sociedad no puede participar quien no trabaja. Esta es la afirmación mediante la cual la democracia se precisa en socialismo. Socializar al hombre es hacer de él un trabajador en la magnífica tarea humana, en la cultura, donde cultura abarca todo, desde cavar la tierra hasta componer versos.

Es hoy una verdad científica adquirida para *in aeternum* que el único estado social moralmente admisible es el estado socialista: si bien no he de afirmar que el verdadero socialismo sea el de Carlos Marx, ni mucho menos que los partidos obreros sean los únicos partidos altamente éticos. Mas en ésta o la otra interpretación, frente al socialismo toda teoría política es anarquismo, niega los supuestos de la cooperación, sustancia de la sociedad, régimen de la convivencia.

Lo que caracteriza al esclavo constructor de pirámides era sal pasiva cooperación: el trabajador, si no ha de ser esclavo, necesita tener conciencia viva del sentido de su labor. Me parece inhumano retener a un hombre durante treinta años en el rincón de un taller sin que se le proporcione una visión de las cosas que dé una noble significación a su faena. Los artistas de Gobelinos trabajan a la espalda de los tapices, y no ven el dibujo que sus manos usadas mecánicamente van formando. He aquí el

valor ético de la pedagogía social: si todo individuo social ha de ser trabajador en la cultura, todo trabajador tiene derecho a que se le dote de la conciencia cultural.

La instrucción pública de los países europeos —no ya sólo de España— perpetúa en su organización un crimen de lesa humanidad; la escuela es dos escuelas: la escuela de los ricos y la escuela de los pobres. Los pobres no lo son meramente en hacienda: son también pobres de espíritu. Llegará un tiempo —por ignominia todavía no ha llegado— en que no habrá que estudiar a los hombres clasificados dentro de las categorías de pobre y rico, como se clasifican las animálculas en vertebradas e invertebradas. Pero es aún peor que hoy los hombres se dividan también en cultos e incultos; es decir, en hombres y subhombres.

El signo de la inmoralidad es el rompimiento de la unidad humana y es inmoral el jurisperito justinianeo cuando conoce dos hombres distintos: el libre y el hombre-cosa, el esclavo. Pues bien: la existencia de cultos e incultos, la división de la escuela, es mucho más inmoral porque escinde más a sabiendas la unidad humana.

La pedagogía social que exige la educación por y para la sociedad, exige también la socialización de la educación. Estimo que los partidos obreros se olvidan un poco de la escuela única.

Temo no haber llevado a vuestro espíritu con todo el vigor con que yo lo siento la potencia de optimismo que encierra en perspectiva la educación social: «Hagamos de la educación la ciudadela del Estado», exclamaba Platón. Sea el centro de la energía ciudadana la garantía de la continuidad en las labores de cultura.

LA ESCUELA LAICA

Los griegos llamaban al pueblo *laos; a* lo popular, *laicos*. La escuela que exige la pedagogía científica, es la escuela laica.

Laico, eclesiástico… Señores, ¿qué decíamos que eran los rompimientos de la unidad humana, los principios de disgregación entre los hombres? La religión es mía comunidad religiosa. ¿Será, asimismo, mía idea social? Dejemos pendiente esta cuestión: la marcha que ha llevado la historia nos obliga a reconocer grandes poderes de socialización en la idea religiosa; mas, a la par, ¿cuántas veces no ha perturbado la paz en la tierra?

Lo que ciertamente es antisocial es la iglesia, la religión particularista. No vanamente, según cuenta Bourrienne, entre los estantes que llevó a Egipto Napoleón figuraba uno con el letrero «Política», y en aquel estante se hallaban la Biblia y el Korán. Política para Napoleón no significaba, ciertamente, el arte de hacer mejores a

los hombres, sino de, rompiéndolos, vencerlos.

La escuela confesional frente a la laica, es un principio de anarquía, porque es pedagogía disociadora.

Claro está que, para mí, escuela laica, es la instituida por el Estado. Contradiría cuanto he dicho, admitir la libertad de enseñanza que hoy tan aguerridamente toman como bandera los anarquistas conservadores apenas el Estado trata de inmiscuirse en la enseñanza ya privada.

Para un Estado idealmente socializado lo privado no existe, todo es público, popular, laico. La moral misma se hace íntegramente moral pública, moral política: la moral privada no sirve para fundar, sostener, engrandecer y perpetuar ciudades; es una moral estéril y escrupulosa, maniática y subjetiva. La vida privada misma no tiene buen sentido: el hombre es todo él social, no se pertenece; la vida privada, como distinta de la pública, suele ser mi pretexto para conservar mi rincón al fiero egoísmo, algo así como esas hipócritas *Indians' Reservation* de los Estados Unidos, rediles donde se encierran los instintos antisociales de una raza caduca.

No compete, pues, a la familia ese presunto derecho de educar a los hijos: la sociedad es la única educadora, como es la sociedad único fin de la educación: así se repite en las aplicaciones legislativas concretas la idea fundamental de la pedagogía social: la correlación entre individuo y sociedad.

TEOLOGÍA SOCIAL

Dentro de mis modestos medios he procurado ofreceros, como en un índice, algunas de las cuestiones principales que suscita la pedagogía social.

Partíamos del problema español: hoy se disputan el porvenir nacional dos poderes espirituales: la cultura y la religión. Yo he tratado de mostraros que aquélla es socialmente más fecunda que ésta y que todo lo que la religión puede dar lo da la cultura más enérgicamente.

Porque los pensadores eclesiásticos parecen querer olvidar que la idea de Dios halla en su interpretación social el máximum de reverberaciones.

«Siempre que estéis juntos me tendréis entre vosotros» —dijo Jesús—. No creo que haya apotegma más suave, más rico en promesas, más significativo de la divina misión del Hijo, que formule mejor lo que hay de más hondo en el oficio de un Cristo. Dios es el cemento último entre los hombres, el armador, el socializados es el fondo armonioso del cuadro humano sobre el cual se dibujan las siluetas individuales, ásperas, nerviosas y enemigas: *Homines ex natura hostes* —solía repetir Spinoza—.

Tras la antigua alianza del Padre, viene el Hijo, todo temblor y ardor de llamas a instaurar una teología democrática. No quiere nada con los hombres solitarios que se hacen fuertes en el islote calvo de su orgullo, sino que entra en las ciudades y busca en las plazas las aglomeraciones.

El individuo, como tal, es siempre una caricatura: por eso los griegos, que tanto sabían de dignidad estética, pusieron en sus tragedias los coros, muchedumbres simbólicas encargadas de prestar resonancia humana y noble a las emociones personales de los protagonistas. El individuo se diviniza en la colectividad. ¿No es tal el sentido de la humanización de Dios, del verbo haciéndose carne? Antes que esto ocurriera sólo parecían estimables algunos individuos geniales: sólo la genialidad moral, intelectual o guerrera de éstos valía; por lo demás, ser hombre o ser piedra era suceso indiferente. Pero al encarnarse Dios la categoría del hombre se eleva a un precio insuperable; si Dios se hace hombre, hombre es lo más que se puede ser. ¿Qué añade a mi riqueza este dije de lo individual por bella orfebrería que lleve, si poseo la infinita herencia democrática de lo general humano? De este modo Jesús parece amonestamos suavemente: no te contentes con que sea ancho, alto y profundo tu *yo*: busca la cuarta dimensión de tu *yo*, la cual es tu prójimo, el *tú*, la comunidad.

CONCLUSIÓN

La España futura, señores, ha de ser esto: comunidad, o no será. Un pueblo es una comunión de todos los instantes en el trabajo, en la cultura; un pueblo es un orden de trabajadores y una tarea. Un pueblo es un cuerpo innumerable dotado de una única alma. Democracia. Un pueblo es una escuela de humanidad.

Esta es la tradición que nos propone Europa; por eso el camino de la alegría al dolor que recorremos será, con otro nombre, europeización. Un gran bilbaíno ha dicho que sería mejor la africanización; pero este gran bilbaíno, D. Miguel de Unamuno, ignoro cómo se las arregla, que aunque se nos presenta como africanizador es, quiera o no, por el poder de su espíritu y su densa religiosidad cultural, uno de los directores de nuestros afanes europeos.

La última vez que estuve en vuestra ciudad fue un año tristísimo: 1898. ¡Qué abismo de dolor!, ¿no es cierto? Entonces se empezó a hablar de regeneración.

La palabra *regeneración* no vino sola a la conciencia española: apenas se comienza a hablar de regeneración se empieza a hablar de *europeización*. Uniendo fuertemente ambas palabras, D. Joaquín Costa labró para siempre el escudo de aquellas esperanzas peninsulares. Su libro *Reconstitución* j *europeización de España*

ha orientado durante doce años nuestra voluntad, a la vez que en él aprendíamos el estilo político, la sensibilidad histórica y el mejor castellano. Aun cuando discrepemos en algunos puntos esenciales de su manera de ver el problema nacional, volveremos siempre el rostro reverentemente hacia aquel día en que sobre la desolada planicie moral e intelectual de España se levantó señera su testa enorme, ancha, alta, cuadrada —como un *castiello*.

Regeneración es inseparable de europeización; por eso apenas se sintió la emoción reconstructiva, la angustia, la vergüenza y el anhelo, se pensó la idea europeizadora. Regeneración es el deseo; europeización es el medio de satisfacerlo. Verdaderamente se vio claro desde un principio que España era el problema y Europa la solución.

Marzo 1910.

SHYLOCK

I

HACE unas cuantas noches vi en Lara *El mercader de Venecia*. Novelli, con su faz de enorme chimpancé, hacía un judío espléndido, de colores y líneas tizianescas. El resto de los actores cometió un crimen colectivo que no he de dejar pasar sin protestas.

Nadie me acusará de que sustento una visión individualista de la historia: la evolución humana explicada, según el gusto de Carlyle, como obra pura y exclusiva de unos cuantos grandes hombres, me ha parecido siempre una poética vulgaridad, que sólo puede interesarnos hasta los veinte años; justamente la edad en que se cierra para cada cual la esperanza de ser grande hombre. Luego empezamos a pensar que, sin necesidad de ser grandes hombres, la vida nos propone algunos deberes elevados, algunas actividades superiores que hacen que merezca ser vivida, y entonces nos sentimos inducidos a una concepción más o menos colectivista de la historia.

Sin embargo, la segunda parte de la fórmula carlyliana —*Heroenworship*—, culto de los genios, me parece necesaria, y merece que propugnemos en su favor. No hay, en mi opinión, pedagogía sin clásicos, como no hay iniciación en la virtud sin santos. Todos los hombres han llevado o podido llevar su elemento de colaboración al magno edificio de la cultura; pero ha habido grandes hombres que han aportado el plano, la idea directora de la construcción. El sentido de nuestra vida, menos poderosa y más modesta, ha de ser trabajar dentro del pensamiento de esos hombres, como una rubia abeja se afana en su alvéolo.

Tales hombres son ejemplares, son pautas, son modelos, como lo es el plano del templo para el artífice secundario que labra el ornamento de una dovela al fondo de un claustro. De esta manera disciplinaremos nuestro trabajo: los clásicos son una invitación a la humanidad histórica, y, como capataces, nos distribuyen los puestos en la faena. Es preciso que trabajemos como si no fuéramos genios, y este pensamiento, que dondequiera es útil, lo es mucho más entre las gentes de España, propensas a no contentarse con menos que con descubrir todos los días el Mediterráneo.

Conviene, por tanto, volver a abrir nuestros corazones al culto de los clásicos, cuidando de dar a éste un sentido de mayor intimidad, más protestante y sin las pompas oficiales de la antigua retórica.

En esta respetuosidad hacia un clásico del calibre de Shakespeare me sentí herido la otra noche, percatándome del frívolo ambiente que de la escena descendía al patio de butacas.

Estas compañías italianas, formadas por una unidad seguida de ceros, debían suscitar alguna mayor irritación en el público. ¿Será por ventura buen actor quien se limite a mover de una cierta mañera los músculos de su cara? Todo el arte contemporáneo aspira precisamente a la obtención de una atmósfera total: en el cuadro, en la novela, han llegado a ser el argumento y los rasgos individuales de los personajes mero material que sirve al artista para construir un mundo de relaciones unitarias capaz de vivir con vida independiente de la actualidad de esos materiales. Sólo el arte de los comediantes se obstina en no transformarse de ese modo. Y así Novelli, a pesar de ser un gran artista, no acierta a crear sino un Shylock de pesadilla, trivializado, descompuesto; una *reductio ad absurdum* de la enorme sugestión shakesperiana. Esto es una falta de respeto al alma del divino poeta, cuya manera de producir es clásica, precisamente porque no se entretuvo nunca contándonos anécdotas, ni recortando del tapiz de la existencia perfiles pintorescos. Shakespeare es lo que hoy es para nosotros porque cada una de sus obras es un pequeño universo, un *microcosmos* que en condensación encierra íntegras las sustancias todas del mundo real, del *macrocosmos*, mundo de menor intensidad, por lo mismo que más extenso, donde para unir dos emociones enérgicas tenemos que caminar de la una a la otra por un camino estúpido de diez, de veinte años.

Las obras de Shakespeare, como los cuadros de Rubens, gravitan inconmoviblemente. Shakespeare organiza con prolijo cuidado el reparto de los pesos estéticos en cada obra y logra así un perfecto equilibrio. Compone como Rubens. Si en *El mercader de Venecia* la figura de Shylock, que es el peso regulador, aparece todavía más acentuada por la insignificancia de los actores que representan los otros papeles, la obra se vence, pierde totalmente el equilibrio y se derrumba sobre el espectador discreto con todo el gravamen de sus materiales centenarios. Si Antonio, Porcia, Bassanio y Gessica no entran dentro de nuestra sensibilidad, el usurero quedará para nosotros reducido a un can viejo y peludo que desde la puerta de su cubil ladra a los transeúntes.

Y ¡por amor a Shakespeare!, este Shylock significa algo más.

II

Los aullidos misérrimos del judío veneciano dirigen nuestra atención hacia una de

las más graves lacras de la historia: el antisemitismo.

Esta pasión no es de hoy ni es de ayer: Shylock no es una anécdota arrancada a un frívolo centón italiano. El pobre judío errante que camina corvo por los caminos históricos, so el gravamen de infinitas desventuras, es un personaje milenario. Todavía vive. Yo le he visto en el *Brühl* de Leipzig, delante de su escaparate miserable, donde se exponen las pieles más caras; le he visto cargado de hombros, cubierto con un raído levitón, la nariz corvina y una barba roja larguísima. Le he visto más enhiesto y en apariencia más tranquilo, paseando por el *Zeil* de Frankfurt. Y un día, en un vagón de tercera, conforme se va de Witemberg a Berlín, pude reconocerle sentado frente a mí: era una bolita de carne vieja y una cabezuela redonda y una nariz picuda y unos ojos de gorrión, y todo esto en perpetua inquietud. «Yo no puedo estar sin hablar, lo confieso —me dijo—. ¿Es usted alemán?… ¡Español!… Yo he leído a “López” de Vega, yo soy israelita y tengo en Berlín una pequeña tienda de relojes…» El vagón se había llenado de hombres alemanes, de comisionistas, de estudiantes, de soldados; apenas oyeron la palabra *israelita*^ comenzaron a caer chanzas y groserías sobre el menudo viajero. Y yo me avergoncé, lo declaro: temí que aquellas gentes estólidas descubrieran en mi palidez española y en mis barbas negras una filiación hebrea. Me avergoncé y no tomé su defensa, y la otra noche, viendo *El mercader*, se puso de pie en mi memoria el pequeño relojero judío y me clavó sus ojuelos de avecilla maligna y sentí un pinchazo en el corazón.

¡Cómo ha padecido esta raza egregia! Los demás pueblos han ido destilando gota a gota sobre el judío todo su poder de odiar. Se le ha maltratado, se le ha expoliado millares de veces, se le ha escarnecido. Se le han cercenado todos los derechos, se le ha recluido, como al ganado en el corral, dentro de los *ghetti* y juderías: se le ha señalado con las *ruedas bermejas*. Cuando el cristiano medieval quería alabar a Dios muy especialmente, mataba judíos. Léanse las curiosísimas Ordenanzas de Fernando I a los *chuetas* o, con otro nombre, *individuos de la calle*, en que se les vedaba tantas cosas y, entre ellas, el título de *Don*.

¡Mísera raza inmortal! Desde remotos siglos, los pueblos europeos, los árabes, los turcos más tarde, han ejercitado sobre las carnes hebreas su capacidad de atormentar. En las morenas y pálidas carnes han ensayado el filo de sus puñales. ¿Qué han conseguido? ¡Ah! El dolor, el divino pedagogo, ha sutilizado las almas israelitas, ha dado a este pueblo unas energías ardorosas que le hacen el más apto para las labores sublimes. Hemos matado judíos, y su sangre, conforme se iba enrareciendo, se hacía más exquisita, se espiritualizaba, se convertía en pura energía psíquica, era el mínimum de vehículo y el máximum de poderes inteligentes. Por las venas judaicas ya sólo fluye espíritu: filosofía, revolucionarismo, lirismo y partida doble.

Dondequiera hay judíos, hay siempre dos cosas: melancolía y suciedad. ¡Sobre todo melancolía! Tienen en los sótanos del alma recogida amargura bastante para anegar el planeta: son profesores de melancolía. Lloran sus sabios como trenan sus poetas, y el sol llega sin jovialidad a sus bancas de París. Como dice Heine:

oran grandes y pequeños,
ran hasta los más fríos;
ujeres y flores lloran
os astros en el cielo.
todos los llantos fluyen,
cia el Sur rodando van;
yen todos y se vierten
á abajo, en el Jordán.

No acabaría de hablar nunca sobre los judíos, ni creo que haya tema más delicado para la sensibilidad de un poeta que este milenario dolor de un pueblo que eligió Dios una vez como vaso en que contenerse. ¡Pobre Jahve magnífico, dios de la inquietud y de la melancolía; tú que tenías el fuego en la una mano y el *maná* en la otra y te ponías a arder en las retamas al borde de los caminos!, aún la policía rusa azuza un pueblo imbécil, todavía no purificado por la palabra cáustica de los profetas, sobre las gentes de tu elección. ¡Qué horror! Aún ayer Alejandro III expulsaba a los judíos, y las mujeres hebreas, para permanecer, tenían que usar la cédula amarilla de las prostitutas. Eso, ayer; hoy… ¡Kichenef, Bielostock, sangre, torrentes de sangre, sangre de Rubén, sangre de Neftalí!

Con motivo de las turbulencias antisemitas de 1892, refería Julio Huret desde Rusia al *Fígaro* una conversación que sostuvo con un judío de Lodz, a quien acababan de asesinar el hijo, y le preguntaba:

—¿No se dice que hay demasiados judíos en Lodz?

—Sí —respondió—, muchos. Pero ¿dónde quiere usted que vayan? Se les ha echado de todas partes… Cuando se les arrojó de Petersburgo, un judío que yo conocía fue a ver a Gresser, el jefe de Policía, y le dijo: «¡Toleráis a los perros en Petersburgo; yo tengo ocho hijos que alimentar, me gano la vida con mucha dificultad, dejadme, andaré a cuatro patas como los perros!

—No —le respondió Gresser—; eres judío, eres menos que un perro; hazte cristiano…»

¡Pobre Jahve, según Nietzsche, has venido a ser el dios de todos los barrios bajos del mundo!

Signore Novelli, *signore* Novelli, ¿por qué convertir a Shylock en una figura pintoresca? En el judío veneciano conjura Shakespeare un dolor milenario: impávido, como era su derecho de poeta, ofrece la imagen cruel del odio entre las razas y la enemistad entre los dioses.

Y ahora, señor lector, lee el tomo tercero de la *Historia de la novela en España*, que acaba de publicarse. Hay en él un espléndido estudio sobre la *Celestina*, donde cuenta Menéndez y Pelayo cómo anduvo su autor, que era judío, mezclado en un proceso inquisitorial que se formó a su suegro, el viejo Álvaro de Montalbán, por *comer pan cenceño* (ácimo), por *entrar en las cabañuelas* (tabernáculos) y por ciertas

frases en que desde este mundo ponía algunos reparos al otro; testigo principal, el cura de San Ginés.

Julio 1910.

VIAJE DE ESPAÑA

JULIUS Meier-Graefe es un alemán, crítico de pintura. Hace un año recorrió nuestra tierra, solicitado por menesteres de su oficio, y tuve el gusto de presentar su nombre ante los lectores de este periódico. Ahora publica un diario de sus jornadas españolas, que titula simplemente *Viaje de España*.

Libros de esta clase han solido dividir en dos grupos los lectores indígenas, y estos dos grupos corresponden a dos formas radicales e irreductibles de patriotismo. Unos se acercan, con instintos policíacos, al volumen en que el viajero ha puesto decantadas sus emociones vagabundas: sólo les interesa averiguar si el autor habla, según ellos dicen, «bien» o «mal» dé España. Otros, que ejercitan un patriotismo más complicado y conforme a mi paladar, para quienes la patria no es nunca una cosa hecha, cumplida, histórica, hieratizada y perfecta, sino un perpetuo problema, una tarea nunca acabada, una futura realidad, un conflicto entre posibilidades presentes, se sienten atraídos con vehemencia hacia esas páginas ágiles, generalmente ni respetuosas ni profundas, en que hombres de otras razas describen la nuestra. Para ellos estos libros son motivos de hondas excitaciones: los viajeros buscan siempre en el viaje una renovación espiritual, en el pleno sentido de la palabra. Un viaje a países extraños, y cuanto más extraños mejor, es un artificio espiritual por el cual se hace posible un renacimiento de nuestra personalidad; por tanto, una nueva niñez, una nueva juventud, una renovada madurez, una nueva vida con su ciclo completo. Allá donde nacimos, las cosas y los hombres han gastado sus fisonomías, y sus rostros no hieren suficientemente nuestra sensibilidad. Lo habitual es siempre insignificante e imperceptible: en árabe, lo castizo se dice «baladí».

Ante objetos nuevos para nosotros o heridos por un sol de diferente intensidad, nuestros nervios vuelven a su frescura originaria y en la novedad del panorama renovamos nuestro espíritu. Con esta niñez artificial recobramos ciertas virtudes infantiles, por ejemplo, la sinceridad. ¡Cuántos viajeros han viajado y escrito de su viaje únicamente para proporcionarse una ocasión de ser sinceros, la cual no hallaban en su ciudad! La lista es larga y habría que comenzarla con Herodoto; ni habría de extrañarnos que la fermentación política de las ciudades griegas fuera iniciada por libros de viajes y que la democracia francesa del siglo XVIII procediera de obras como la de Bougainville, que lanzó estilizada a la moda la vida naturalista y cándida de O’Taiti, iniciación del movimiento «rous seauniano».

Meier-Graefe aprovecha ampliamente sus andanzas por España para expresar algunos juicios graves sobre la ruta política y cultural de sus compatriotas, y se da

cuenta perfecta de ello. «España entera —dice— es, como la planicie en torno a El Escorial, una balaustrada o *loggia* para gentes que ansían espacio libre para sus pensamientos».

Esta sinceridad del viajero buscan los que no ven en la patria un sistema de tradiciones, es decir, de cómodas soluciones almacenadas por el pasado, sino un sistema de acciones problemáticas, de deberes inciertos y peligrosos, fundadores de porvenir, que sienten, en suma, el patriotismo de admiración, no el patriotismo de admiración y de recuerdo. Los indígenas tejidos en la urdimbre inmensa de nuestra raza, no vemos ésta sino empastada, fundida en su resultado total y de xana pieza. Nada puede sernos más interesante que ver cómo esa nuestra realidad étnica se descompone en sus elementos al atravesar la retina enérgica del viajero, del mismo modo que la blanca luz del sol revela los misterios de su composición al penetrar un prisma cristalino.

En lugar de indignarnos, aprovechemos, pues estos libros son siempre ingenuos en su fondo, tanto que los árabes los han llamado, delicadamente, «libros de andar y ver». En las retinas de los viajeros estudiamos experimentalmente la confusa sustancia de nuestro pueblo.

Para nosotros lo humano corre peligro de limitarse en los confines de lo español, y lo español, a su vez, se expone a perder todo su sentido si no lo consideramos como un gesto peculiar de lo humano. El *yo* no adquiere su perfil genuino sin un *tú* que lo limite y un *nosotros* que le sirva de fondo. En las pupilas de los otros hallamos el logaritmo de nuestras virtudes y nuestros vicios. Tropezando con el prójimo aprendemos nuestro puesto en el mundo.

Así, para la inteligencia de la misión española sobre el planeta soy más deudor a Maurice Barrés que a Ganivet, porque éste no logró elevarse a un punto de vista sobrenacional y sus opiniones adolecen de una visión provinciana del universo.

* * *

La investigación del hombre a través de sus cristalizaciones particulares constituye el nervio del libro de viajes como género literario. Pero esto es lo que se echa muy de menos en la obra de Meier-Graefe. Sus páginas atestiguan que la impertinencia puede considerarse como género literario. Y no me enoja, ciertamente, que encontrara en Almería repugnante la leche de cabras, y que le pareciera Valencia «inefablemente fea», y la catedral de Burgos una arquitectura aparatosa, miserablemente moderna, digna de un «parvenu»…; nada de eso: ni soy de Almería ni sustento teorías respecto a los alimentos, ni pondría mi mano por salvar el honor estético de Valencia, ni me hallo dispuesto a darme de estocadas por ningún monumento gótico, arte, después de todo, un poco reaccionario. La impertinencia de este libro rezuma por todas sus páginas, y es algo más profundo que el humor de una, hora; es el síntoma de la modernidad, y, especialmente, de la modernidad parisiense y

berlinesa, condensada ejemplarmente en este libro.

Yo llegaría a generalizar más: yo diría que, como fueron la tragedia y la comedia expresión genuina de los siglos V y IV en Atenas, y como en el drama conceptuoso da su confesión plenaria nuestro siglo XVII, es la impertinencia el género literario más espontáneo de la época actual. Pero esto necesita algún desarrollo que hoy no me es lícito.

Lo impertinente de la impertinencia no consiste en que alguien nos diga palabras enojosas, sino en que éstas sirven al impertinente como medio de demostrarnos que no existimos para él. La impertinencia es el desdén perfecto, el desdén que anonada al desdeñado y le suprime del mundo de las realidades.

El libro de Meier-Graefe es un ejemplo curiosísimo de esta absoluta impertinencia: se advierte en todos sus párrafos una cálida simpatía hacía cierta vaga y remota sustancia que él llama España; mas al punto que España pretende concretarse, realizarse en una ciudad, en un cuadro, en un monumento, en una costumbre, en una persona, Meier-Graefe se obstina en no preocuparse de ninguna de estas cosas. Este señor necesita de España como de un ancho hipódromo para sus pensamientos, que en Alemania viven comprimidos; por eso suprime todo lo español y amuebla el espacio vacío —la abstracción España— con sus meditaciones.

Meier-Graefe, que protesta, como Nietzsche, del filisteísmo universitario, de la *cuistrerie* frecuente en los eruditos, de la limitación dentro de los prejuicios gremiales… viene a España, a una raza viejísima, dotada de rasgos verdaderamente teratológicos, incomparable a toda otra porción europea; a un pueblo que se mantiene perseverando en una fisonomía arcaica, que no ha aceptado la conformación continental, y… no hace apenas otra cosa que ver cuadros, ni habla apenas sino de cuadros y temas pictóricos. Yo siento mucho haber de decir a mi amigo Meier-Graefe que éste es un gravísimo pecado de «universitarismo». Ante el problema supremo de un pueblo —de una categoría de lo humano—, no es lícito pasar inatento. En comparación con una raza, el cuadro más exquisito es un problema de retórica.

Meier-Graefe confiesa al cabo del libro esta falta suya: «A menudo —dice— siento como si no estuviera en España. Frecuentemente me parece que este viaje mío es pura ficción. Me encuentro un poco en Alemania, un poco en Londres, en Petersburgo, y Dios sabe dónde. Esto es, en los cuadros que en esos lugares se hallan colgados, y que me son amados. Cuanto más estoy aquí, más me hallo allá. No viajo por España, sino por Tiziano, Rubens, Greco, Tintoretto, Poussin: por hombres que son más grandes y dignos de consideración que la más grande y considerable España. Esos hombres son parte del mundo, mientras una tierra como España llega sólo desde aquí hasta allí. Yo me pregunto qué buscan y encuentran aquí gentes que no persiguen las huellas de grandes hombres».

* * *

Este párrafo, que copiaba para justificar mi acusación, nos deja en suspenso, nos obliga a dudar de nuestro propio juicio. Con efecto, unos cuantos grandes hombres pueden pesar lo que un pueblo, más que un pueblo. En la historia de la cultura acaso pese más Cervantes que todo el continente africano. Y por otra parte, ¿hasta qué punto un pueblo sin grandes hombres sería verdaderamente un pueblo? Una raza —dice justamente Renan— es, ante todo, un molde de educación moral. Y ¿es ésta posible sin grandes hombres? Grandes educadores o grandes educados, ¿no son los grandes hombres síntomas de la capacidad moral necesaria a todo grupo humano para organizarse en esa unidad superior de cultura, en esa densa y potente animosidad colectiva que llamamos un pueblo? Cuando hacemos camino y peregrinamos en busca de la intimidad de una raza, ¿nos atrae sólo la frívola perspectiva de usos y trajes pintorescos? Visitar un pueblo ¿no es buscar el contacto espiritual con la mística comunión de sus grandes hombres?

Tal vez, tal vez tenga algún fecundo sentido cuando Meier-Graefe, sutil pensador, artista entusiasta, capaz de inagotables ardores, dice: «Mi viaje a España es más bien mi viaje a este hombre».

Y este hombre es Domenicos Theotocopuli, llamado el Greco.

Junio 1910.

AL MARGEN DEL LIBRO «A. M. D. G.»

RAMÓN Pérez de Ayala me envía un libro que acaba de componer: Se titula *A. M. D. G.: La vida en los colegios de jesuitas*. El autor ha sido discípulo de estos benditos padres: yo, también. El autor es de mis amigos más próximos, y nos une, sobre el afecto, análoga sensibilidad para los problemas españoles.

¿No son éstas razones suficientes para que me permita anunciar al público la aparición de este volumen? Por si algo faltara, he de apuntar otra feliz coincidencia: Ayala fue *emperador* en las clases del colegio de Gijón: yo también fui *emperador* en el colegio que los jesuitas mantienen en Miradores del Palo, junto a Málaga, ¿Sabe el lector?… Hay un lugar que el Mediterráneo halaga, donde la tierra pierde su valor elemental, donde el agua marina desciende al menester de esclava y convierte su líquida amplitud en un espejo reverberante, que refleja lo único que allí es real: la Luz. Saliendo de Málaga, siguiendo la línea ondulante de la costa, se entra en el imperio de la luz. Lector, yo he sido durante seis años emperador dentro de una gota de luz, en un imperio más azul y esplendoroso que la tierra de los mandarines. Desde aquel tiempo, claro está, mi vida significa una fatal decadencia, y mis afanes democráticos acaso no sean otra cosa que una manera del despecho.

Al leer el libro de Ayala, esa niñez perdida ha venido correteando hasta mí con peligrosa celeridad, y ahora ya no sé distinguir entre lo que las páginas de esta novela dicen y lo que me recuerdan. Sólo hallo una divergencia: Ayala envuelve las escenas de su muchachez en un paisaje de Norte, que conviene muy bien a la melancolía y al dolor de la vida que describe, al paso que la armadura de una infancia sometida a la pedagogía jesuítica me llega a mí bajo los recamos de un mediodía magnífico.

Mas yo pongo la mano a modo de visera para resguardarme las pupilas de esa refulgencia excesiva en que flotó mi infancia, y entonces descubro la misma niñez triste y sedienta que formó el corazón tembloroso de *Bertuco*, el pequeño héroe de Ayala.

Los jesuitas tienen varias clases de discípulos: son unos como el *Coste* de *A. M. D. G.*, el mofletudo *Coste*, de alma aún no despierta, separada del ambiente exterior por una fisiología de novillo, muchacho dotado de alegría biológica incontrastable, capaz de atravesar las redes místicas de los *Ejercicios espirituales* como una bala de cañón por una nube. Para éstos nada hay triste: *Coste* se cura cualquier incipiente dolor de corazón entablando con el vecino de mesa una pantagruélica apuesta sobre quién embaula mayor número de huevos fritos, y acaba por escaparse cabalgando tranquilamente en el asno del colegio, la mansueta alimaña a quien la delicadeza de los Reverendos Padres había apodado *Castelar*.

Otros no son ni serán nunca nada determinado, masa inerte incapaz de reacción, que gravitan hacia el centro en cualquiera esfera que se les coloque. Estos son los más numerosos en una raza exánime como la nuestra.

Pero hay algunos niños de espíritu tremante, sensibilizado antes de sazón, de increíble energía imaginativa, que perciben al punto la asimetría perenne entre lo ideal y lo real: ¿qué haréis de estos niños dueños de tan fuerte poder de imaginar? Mirad que para ellos es toda realidad un trampolín que les lanza a un mundo de su propia creación; procurad retenerlos, proponiéndoles realidades jugosas, francas, amplias, múltiples, de modo que no se escapen demasiadamente a lo fantástico; haced que vean en las cosas existentes un campo de batalla digno de ellos, donde quede presa su potencia ascendente y creadora. Esas almitas centrífugas, dispuestas a huir en todo instante de la acción colectiva humana, como la flecha de la mano del arquero, son a la vez las únicas que pueden arrastrar en pos de sí las multitudes grávidas hacia formas superiores de existencia: de ellas saldrán los poetas ardientes, los políticos apostólicos, los pensadores honrados, los inventores, los hombres, en una palabra, que son la sal de la tierra; enseñadles, pues, a amar lo comunal; hacedles filantrópicos y activos, respetuosos con el error y confiados en la capacidad de mejorar inmanente al hombre.

Bertuco pertenece a esta clase. ¿De qué modo influyen en él los jesuitas? Léase el libro de Ayala, y se verá. Como los que bajaban al purgatorio de San Patricio, *Bertuco* no volverá a reír nunca del todo: la risa es la expresión de un alma saludable y elástica, unificada y con sus funciones íntegras. Si esto es así, para que un alma fina pueda permitirse el lujo de reír necesita creer con fe profunda estas tres cosas: que hay una ciencia merecedora de tal nombre, que hay una moral que no es una ridiculez, que el arte existe. Pues bien; los jesuitas le llevarán a burlarse de todos los clásicos del pensamiento humano: de Demócrito, de Platón, de Descartes, de Galileo, de Spinoza, de Kant, de Darwin, etc.; le acostumbrarán a llamar moral a un montón de reglas o ejercicios estúpidos y supersticiosos: de arte no le hablarán nunca.

Aún esto fuera pasadero si la desmoralización a que conduce la pedagogía jesuítica se detuviera ante la idea de la fraternidad humana. Pero… apenas entra *Bertuco* en el Colegio escucha de labios de aquellos benditos Padres una palabra feroz, incalculable, anárquica: los *nuestros*… Los *nuestros* no son los hombres todos: los *nuestros* son ellos solos.

Bertuco verá la humanidad escindida en dos porciones: los jesuitas y luego los demás. Y oirá una vez y otra que los *demás* son gente falsa, viciosa, dispuesta a venderse por poco dinero, ignorante, sin idealidad, sin mérito alguno apreciable. Por el contrario, los *nuestros*, los jesuitas, son de tal condición específica que, a lo que parece, no se ha condenado ninguno todavía.

Saldrá *Bertuco* del Colegio inutilizado para la esperanza: por muy graves esfuerzos de reflexión que haga jamás logrará vencer una desconfianza original, un desdén apriorístico ante los demás hombres. En cambio, estudios un poco más serios,

meditaciones más vigorosas le harán insoportable el recuerdo de los *nuestros*: los vicios de que ellos acusaban al común de las gentes parecerán a *Bertuco* aletear con grandes alas torpes en torno a los edificios jesuíticos. Y entonces le parecerá que se alza de la historia un hedor horrible de materia, y si mira en torno creerá ver un desierto de hombres habitado por lascivos orangutanes.

¿A quién podrá extrañar que *Bertuco* renuncie a toda labor social cuando avance en la vida? Las hormigas al tiempo que hinchan sus trojes subterráneas saben morder el grano en tal sitio que, sin matarlo, impiden su germinación. San Ignacio, santo administrativo y organizador, ha dotado a sus hijos espirituales con el arte maravilloso de utilizar las criaturas para la mejor gloria de Dios, y como las mejores no se resignan fácilmente al papel de instrumentos, se las utiliza inutilizándolas.

Los jesuitas han educado a los hijos de las familias españolas que viven en mayor holgura. De ellos tenían que haber salido los hombres constructores de la cultura nacional, productores de un ambiente público más fecundo. Pero no han salido: los jesuitas, mordiendo las porciones más enérgicas de sus almas, los han inutilizado *ad majorent Dei gloriam*. ¡Adiós unidad del espíritu, adiós impetuosidad cordial, adiós afán por hacer mejor el mundo en que vivimos!

* * *

Ayala escribe prodigiosamente, representa entre los nuevos escritores la tradición castiza del estro fecundo, que suele faltarnos a los demás. Tal vez los pequeños defectos de su estilo provengan de xana vena demasiado exuberante que no ha logrado todavía ponerse cauce y continencia.

Mas este libro trasciende de la literatura y significa un documento valiosísimo para el problema de la reforma pedagógica española. Léanlo quienes, prepuestos a nuestro gobierno, son responsables del porvenir nacional. Léanlo los padres antes de elegir educación para sus hijos.

El libro de Ayala es, en todo lo importante, de una gran exactitud. Sólo hallo un olvido, en mi opinión, de suma gravedad: no haber hecho constar de una manera taxativa que el vicio radical de los jesuitas, y especialmente de los jesuitas españoles, no consiste en el maquiavelismo, ni en la codicia, ni en la soberbia, sino lisa y llanamente en la ignorancia.

Al final de la novela pregunta el médico Trelles al Padre Atienza, que, aprovechando la salida de *Bertuco*, abandona la Orden:

—¿Cree usted que se debería suprimir la Compañía de Jesús?

Y el Padre Atienza responde:

—¡De raíz!

Bueno; yo no soy partidario de que se suprima a nadie ni de que se expulse a nadie de la gran familia española, tan menesterosa de todos los brazos para subvenir a su economía. No obstante, la supresión de los colegios jesuíticos sería deseable, por

una razón meramente administrativa: la incapacidad intelectual de los RR. PP.

Diciembre 1910.

LA ESTÉTICA DE «EL ENANO GREGORIO EL BOTERO»

I

EL último número de *Kunst für Alle* —una importante revista alemana de arte— está dedicado a nuestro pintor Zuloaga, con motivo del triunfo que ha obtenido en la Exposición de Roma. Aprovechando un viaje de Bolonia, hice meses ha una escapada de cinco días a Florencia para ver una vez siquiera en la vida al «pensoso duca» que esculpió Miguel Ángel y saludar al paso con veneración la quinta medicea donde solía reunirse la Academia florentina. En el seno de esta Academia vino a renacer el platonismo, del cual emanaron la nueva física y la nueva moral. Si a esto se agrega que de Miguel Ángel procede el nuevo arte, nos espantará la energía incalculable de aquel paisaje tan reducido en que prendió el germen integral de la vida moderna. Usando de una metáfora atrevida, al buscar Herder sobre el haz de la tierra el lugar donde surgieron los primeros hombres, se preguntaba: ¿Dónde está la vagina del mundo? Florencia es algo así, lugar de alumbramiento, fontana de ideas originales e infinitamente expansivas.

Pues bien; una mañana —bajo el cielo florentin, que es acaso el más azul y el más profundo de Europa—, entre que miraba correr la rápida fluencia del Arno gentil y aguardaba que abrieran los Uffici, compré el *Giornale cVitalia*, y allí, en la primera plana, vi un título de letras grandes que decía: «Il piú forte Zuloaga». La victoria de nuestro pintor en el país clásico de la pintura me trajo a la memoria, no sé bien por qué, aquella otra gran fuerza que, oriunda del Levante ibérico, cayó un día sobre la gente italiana y la ató a sus destinos como cadáver de vencido a la cola del caballo vencedor. Los hombres de Florencia y Milán, de Urbino y de Roma, eran recios poderes altivos que se alzaban inconmovibles, fieros, duros, fríos como astas de bronce hincadas en tierra. Pero un día, César Borgia el Valentino llegó sobre ellas —un viento africano—, y los hombres de bronce se inclinaron a su paso, se doblaron, se encorvaron como espigas blandamente bajo el viento.

Con los cuadros de Zuloaga penetra en las Exposiciones un «sirocco», y no nos extrañaría que los demás lienzos se secaran, se resquebrajaran y abarquillándose se desprendieran de sus marcos. La razón de esto es un tanto paradójica. Zuloaga es un

pintor que no sólo tiene un sentido personalísimo, sino que tiene una manera. Manera es a estilo lo que manía a carácter. Zuloaga es amanerado, y porque lo es comenzó a aplaudírsele y encomiársele. Hoy, el europeo sólo tiene paladar para amaneramientos. Sin embargo, aplausos y encomios son fortunas que Zuloaga comparte con muchos otros pintores, con muchas otras maneras de artistas. Lo específico de Zuloaga está en que es el «piú forte», en que se impone con la sencillez de lo evidente, en que arrebata, y no sólo place, en que aplasta las maneras de los demás, en que, estoy por decir, se aplasta a sí mismo: el Zuloaga amanerado sucumbe ante lo que hay en Zuloaga de «piú forte», y el espectador se aleja de sus pinturas pensando en el tema de éstas más que en el pintar del pintor. Hasta el punto es esto así, que muchas gentes reciben ante sus cuadros una impresión tan grande como lo es el despego que hacia su pintura sienten.

El número de *Kunst für Alle* reproduce algunas composiciones de Zuloaga, y trae, como texto, un artículo de Camille Mauclair sobre el conjunto de su obra. Mauclair alaba sin limitación a nuestro pintor, tal vez demasiado, pues no queda nunca claro el genio de un artista si al ensayar su descripción no se hace destacar la silueta de sus virtudes sobre el fondo de sus defectos. Insiste el crítico, con sumo acierto, en la independencia del arte de Zuloaga con respecto a las corrientes actuales de la pintura. En la edad del impresionismo, pinta Zuloaga como un clásico; en la edad del colorismo, Zuloaga, dibuja; en la edad del realismo, Zuloaga inventa sus cuadros. Por otro lado, es Zuloaga realista, colorista, impresionista. Además, recoge la tradición de los clásicos nuestros: Greco, Velázquez, Goya. Y en cuanto recoge la tradición clásica, es más bien romántico.

No me atrevo a poner peros a Mauclair, que tanto sabe de arte. Pero, francamente, si todo eso es así, como lo es en verdad, Mauclair debió sacar la consecuencia que no saca, a saber: la pintura de Zuloaga, como tal pintura, carece de unidad, es ecléctica. Métodos, tradiciones, intenciones en parte antagónicos coexisten en esos cuadros, sin que por sí mismos puedan llegar a unidad. O mejor dicho: la unidad de la pintura de Zuloaga es una presión violenta a que la voluntad del artista somete los elementos y tendencias disparejos. Esta unidad externa, que no nace espontáneamente de los elementos mismos, de las tendencias mismas, es lo que llamamos manera. Manera es manía; manía es lo injustificado; lo injustificado es el capricho. Manera es, pues, capricho. Arte, empero, sensibilidad para lo necesario.

Ahora bien: por ciertos cuadros de Zuloaga pasa resoplando fieramente un viento irresistible, aterrador, bárbaro; un aliento caldeado, que parece llegar de inhóspitos desiertos, o frígido, como si descendiera de ventisqueros. De todos modos, una corriente de algo, de algo tan vigoroso, tan sustancial, tan evidente y necesario que, oprimiendo lo pintado en el lienzo, lo sienta, lo aprieta sobre sí mismo, le da peso existencial, solidez, necesidad. Diríase de algunos cuadros de Zuloaga que son como desfiladeros por donde irrumpe procelosamente un dinamismo superior a ellos e independiente de ellos.

Conviene insistir en esta dualidad del arte zuloaguesco, porque pocas veces aparece tan claro el efecto decisivo que en la creación estética produce aquel elemento de ella que no es técnica. Pocas veces resulta tan patente que la técnica es un *a posteriori* respecto al tema ideal que el artista percibe.

Cuando Zuloaga pinta una escena más o menos del gusto de París, pongamos por caso *Le vieux marcheur* —el viejo verde que es atraído, como una hoja quebradiza de otoño, por la ráfaga erótica de dos mozas andantes—, no podemos llegar al entusiasmo. Nos hallamos con una anécdota más allá de la cual hay lugar para infinitas anécdotas; además, esa anécdota no nos es referida de una manera simple, sombría y espontánea. El pintor pretende que nos detengamos en ella, convierte cada línea y cada mancha de color en una gesticulación, se afana demasiado en convencernos, insiste con exceso en los detalles y acaba por hacer cabriolas sobre el mísero tema anecdótico, que, exento de fortaleza, se viene abajo con toda la saltimbanquía de líneas y contrastes sobre él amontonada. Este no es nuestro Zuloaga: es un juglar que, tal vez muy diestro y ágil, nos entretiene con una fantasmagoría.

En cambio, Zuloaga ha pintado el enano Gregorio el Botero. Una figura deforme de horrible faz, ancha, chata y bisoja, calzados los pies de alpargatas y las piernas de calzones que medio se le derriban, en mangas de camisa, abierta ésta por el pecho, que avanza con enormes músculos de antropoide. Sobre el suelo se alzan, y apoyados en su hombro se mantienen en pie, dos henchidos pellejos que conservan las formas orgánicas del animal que en ellos habitó y afirman un no remoto parentesco con el hombre monstruoso que los abraza como a dos semejantes. Y este grupo de vida orgánica destaca sobre un paisaje de tierra desolada, sin árboles, rugosa, dura y frígida. A mano derecha rampan por un collado los cubos de unas murallas rudísimas de una ciudad apenas sugerida —sugerida lo bastante para que se sepa que es una ciudad bárbara y torva y enérgica, cuyos pobladores son crueles unos para con otros y cada cual es enemigo de sí mismo y nadie sabe qué es admirar ni qué es amor. Encima un cielo que es una guerra rauda entre un ventarrón y unas nubes, las cuales, en sus desgajes y culebreos dan cuerpo a las líneas de embestida del viento.

¿Y cómo está esto pintado? La pintura contemporánea, realizando un teorema de Leonardo, aspira a resolver cada cosa en las demás. Una mano, *verbi gratia*, es para el impresionista un lugar donde se reflejan las cosas en derredor existentes: pintar una mano es, pues, pintar las demás cosas en esa mano, y así sucesivamente. En realidad el impresionismo es la aplicación a la pintura del principio físico de Newton. Cada cosa es el lugar de cita para las demás. Pues bien; Zuloaga comienza por separar lo que en el cuadro hay de orgánico y lo que es inorgánico —tierra, cielo, construcciones—. El enano y los odres están pintados semi-impresionistamente, como los hubiera pintado Greco o Velázquez o Goya. En qué consista este semi-impresionismo no puede decirse con cuatro palabras; aun con muchas, sería fácil dar de él una fórmula equivocada. Sólo provisionalmente me atrevería a decir: el

impresionismo de los clásicos nuestros es un impresionismo limitado por un medio neutro. El «plein air» del contemporáneo hace ilimitada la impresión: el aire libre es la negación del medio, porque no reacciona sobre las cosas, sino que las deja en su salvaje independencia, en su inagotable reflejarse mutuamente.

De esta manera logra Zuloaga una densa y bien definida materialidad con que llenar sus figuras, una materia sólida y real que con su peso bruto contrarresta el dibujo. ¡El dibujo de Zuloaga! ¿Cómo traducir en palabras su voluntariosa condición, su genio travieso, liberal a la vez que positivo y constructor?

El dibujo de Zuloaga es un lírico instrumento que vive en guerra con la materia. La materia es la inercia que, imponiéndose a las cosas, las hace triviales. Porque hay en cada cosa una aspiración a ser más que materia, a ser lo que los físicos llaman fuerza viva; pero una aspiración que suele ser vencida por la materia. Y esto es lo que llamamos la realidad de las cosas: las pobres cosas que humilladas, derrotadas, vencidas por la presión pavorosa de la inercia, se recogen en sí mismas. El dibujo de Zuloaga es pura fuerza viva: un caballero de quijotesca sensibilidad que acude allí donde las cosas padecen mayor violencia de los poderes inertes, desfacedor de los entuertos que la materia origina, y sobre todo del más grave: la trivialidad, la inexpresión. Este lírico esfuerzo del dibujo consiste en desarticular las formas triviales, las formas materializadas, y con un leve toque, articularlas según el Espíritu. De este modo quedan las formas, por decirlo así, cargadas de electricidad, dotadas de moción y de emoción, de vital dinamismo.

Pero nótese bien: si las cosas no fueran triviales, si no fueran materia, ¿qué haría ese dibujo? Como la virtud necesita de los vicios y de ellos se alimenta, el dibujo de Zuloaga necesita sumirse donde las cosas se ahogan en materialidad, en vulgaridad, para, salvándolas de ellas, cumplir su destino. Donde aquéllas faltan, el lirismo del dibujo degenera en capricho.

En resumen: el enano Gregorio y su par de odres familiares, bien que dignificados por el dibujo, están delante de nosotros como cosas suficientemente reales que oprimen el suelo —última característica de lo existente, según advertían las almas ingrávidas de los condenados viendo a Dante caminar.

II

Por el contrario, el paisaje en torno no sólo no está pintado realistamente, sino que apenas está pintado. Aquí, donde lo que se representa son cosas mucho más materiales, casi puramente inertes; donde los objetos no son seres vivos, o, como los

árboles, son los intermediarios entre la materia inorgánica y el animal, aquí el dibujo de Zuloaga asume toda la responsabilidad y toda la creación. Los paisajes de Zuloaga se acercan cada vez más al puro dibujo. Lo material, lo inerte de la tierra, de las piedras, de las casas, de las viejas iglesias, de los murallones es suprimido. La luz que los envuelve es un ritmo convencional, dentro del que van y vienen las cosas. Mal dicho, no las cosas: los ímpetus de las cosas.

Esta tierra de sol, sobre que recorta su bárbara silueta el enano odrero, no es la bestia enorme que nuestros ojos desespiritualizados nos presentan eternamente muerta, inmensamente inerte. Los declives, los hondones, los altozanos, la suave línea ondulada, la pronta elevación, el anfractuoso modelado que a la vista nos ofrece, se han convertido dentro del lienzo en un drama. La tierra se disocia en las tierras, actores de este drama: y todo ese relieve estático despierta súbitamente a uoa prodigiosa existencia dinámica. Ya no es sólo un objeto dotado de esta o de la otra forma: es sujeto, realidad semoviente, fuerza viva, ímpetu que lleva una intención, un carácter y su forma es su voluntad. Las tierras chocan unas con otras, ascienden y se encrespan, se atropellan, se rinden, despéñanse unas, giran bruscamente sobre sí otras, caminan, ganan el espacio, se serenan, ondulan, vuelven a irritarse, a aspirar, a erguirse y precipitarse como si una inquietud latente azotara sus almas tectónicas.

La pincelada de Zuloaga muestra aquí en todo su vigor una cualidad que le es peculiar. Ancha y prolongada, goza cada una de cierta independencia; porque sobre el color y la tonalidad, cada pincelada posee una dirección; es como la nuda expresión de una fuerza, es como un músculo. Así se comprende que casas, castillos, torres, bardas, montes, labrantíos, adquieran en sus cuadros animalidad, reviviscencia y movimiento.

Yo no sé si esta interpretación dinámica del paisaje fue traída al arte europeo por la tradición japonesa. Me importa ahora solamente recordar lo que más arriba dije: que Zuloaga pinta según un arte las figuras, y según otro los paisajes. En aquéllas acentúa la animalidad y la materia; en éstos insiste sobre lo que tienen de espíritu, de energía, de vitalidad belicosa. Ahora bien: sobre un paisaje irrealizado —ésta es acaso la palabra justa— las figuras tienen forzosamente que arrastrar una existencia grotesca. ¿Cómo es posible que pesen sobre la tierra, si la tierra aquí no es tierra? ¿Cómo es posible que respiren, si el aire aquí no es aire? Fondo y figura se escupen mutuamente, son incompatibles y se empujan uno a otro fuera del cuadro. Estamos en el reino del capricho y, por tanto, lejos del reino del Arte.

Arte es sensibilidad para lo necesario. Al decir esto aspiro a coincidir con lo que más de una vez he oído a un grande artista de nuestra tierra que, como grande artista, posee una genial intuición de la esencia del arte. Me refiero a Valle-Inclán, cuando dice: «El Arte es el arte de lo eterno, de lo que no tiene edad». Eterno, claro está, no quiere decir lo que dura siempre, porque entonces habríamos de aguardar al fin de los tiempos para comenzar a hacer arte. Ni lo que ha durado hasta la fecha, porque han durado muchas cosas que mañana o pasado perecerán. No; el síntoma de lo eterno es

lo necesario. Esto piensa, creo yo, Valle-Inclán. Se trata de que el arte verdadero tiene que expresar una verdad estética, algo que no es una ocurrencia, que no es una anécdota, que es un tema necesario. Mas dejemos esta cuestión, excesivamente abstracta y peligrosa para ser aquí discutida. Notemos sólo que en este cuadro de Zuloaga la unidad y la solidez en él resplandecientes proceden, no de su técnica, que es contradictoria, sino del tema latente bajo la pintura.

De su tema saca Zuloaga esa característica fortaleza de algunos de sus cuadros, y el trabucazo que nos pegan en medio del pecho al confrontarnos con ellos es la súbita explosión de nuestro ánimo, volatilizado al contacto con una realidad trágica.

El enano Gregorio el Botero sería una curiosidad antropológica, un fenómeno de feria si su fisonomía concreta, individual, de humano bicharraco no fuera enriquecida y explicada por la idea general, por la síntesis derramada en el crudo paisaje que le rodea. Gregorio el Botero es un símbolo; si se quiere, un mito español. Y en esto consiste la fuerza de Zuloaga: en ser un creador de mitos. Veamos cómo.

Sabido es que Zuloaga se ha declarado enemigo de la doctrina europeizadora que en formas y tonos diferentes defendemos algunos. Por tanto, es Zuloaga nuestro enemigo. Mas ahora no se trata de discutir doctrinas. Ante la obra de arte, las discrepancias teóricas sobre historia y política deben enmudecer. Sin embargo, la doctrina europeísta ha tenido, aparte su acierto o su error, una utilidad indiscutible: la de que se ponga en su fórmula extrema el problema de España. Unos y otros convienen en lo siguiente: es la española una raza que se ha negado a realizar en sí misma aquella serie de transformaciones sociales, morales e intelectuales que llamamos Edad Moderna. La civilización ha avanzado, ha construido nuevas formas de vida, ha impuesto nuevas condiciones a la existencia, demanda nuevas virtudes y repele como vicios y flaquezas y miserias algunas que antaño lo fueron. Los pueblos que se han sometido a este cambio del medio histórico han renunciado a perseverar en su ser, han aceptado las reformas de su carácter y han comprado el bienestar, el poderío, la moralidad y el saber, a cambio de esa renuncia. Como Fausto, han vendido su alma o porciones de ella para mejorar su fortuna.

Nuestro pueblo, por el contrario, ha resistido: la historia moderna de España se reduce, probablemente, a la historia de su resistencia a la cultura moderna. China o Marruecos han resistido también, se dirá. Pero la cultura moderna es genuinamente la cultura europea, y España la única raza europea que ha resistido a Europa. Este es su gesto, su genialidad, su condición, su sino. ¡Un ansia indomable de permanecer, de no cambiar, de perpetuarse en idéntica sustancia! Durante siglos sólo nuestro pueblo no ha querido ser otro de lo que es; no ha deseado ser como otro.

Cualquiera que sea el juicio que este hecho nos merezca, esa lucha de una raza contra el destino tiene grandeza y crueldad tales, que constituye un tema trágico, un tema eterno y necesario. Porque la cultura, que es un eterno cambio progresivo, es, a la vez, una eterna destrucción de los pueblos mismos que la crean. Y la terribilidad del caso se hace más patente allí donde un pueblo se niega a consentir la amputación

de su carácter y centra todas sus energías, antes ocupadas con producir cultura, en el puro instinto de conservación contra la cultura misma, contra el nuevo orden férreo y fatal. Como toda tragedia, reclama ésta una fórmula paradoxal que puede sonar así: una raza que muere por instinto de conservación.

Pero con decir esto no hemos hecho sino aproximarnos conceptualmente al tema, y los conceptos son siempre una mediación entre las cosas y nosotros. Es preciso que lleguemos a una conciencia más profunda, a una conciencia inmediata del tema español. Es ésta la conciencia sentimental, la sensibilidad. Zuloaga es tan grande artista porque ha tenido el arte de sensibilizar el trágico tema español.

Ahora resultará claro por qué el arte anecdótico no es Arte. Un cuadro anecdótico nos presenta un trozo de realidad tan ameno, tan curioso, que nos entretenemos en él. Y somos retenidos por las divertidas existencias aprisionadas en el lienzo. Un cuadro verdadero se sirve de lo que en él está expreso como de un plano inclinado para hacernos resbalar y lanzarnos vertiginosamente a un trasmundo donde los dolores duelen más y alegran más las alegrías, y todo tiene una vida potenciada, densísima e incalculable: un lugar de maravilla donde todo se comprueba, donde cada cosa es un símbolo. Y ¿qué es un símbolo sino aquel poder supremo que infundiéndose en una, cosa hace que en ella vivan todas las demás, o al menos una gran parte?

La simplicidad bestial de este enano nos hace resbalar, en busca de explicación, sobre el paisaje circundante: en éste a su vez hallamos un inquietador comentario de aquél y volvemos a resbalar hacia la figura, que de nuevo nos repele sobre la tierra en que nació, la cual, vitalizada, nos parece el hombre mismo, y acabamos por comprender que el cuadro se halla fuera de ambos, en su relación, en su unidad, en lo que no está pintado, en una infinidad de hombres diferentes que habitan tierras diferentes, pero que se integran y coinciden en este destino terriblemente sencillo: morir sobre su tierra por aspirar a conservarse idénticos.

¡Divino enano inmortal, bárbara animácula que aún no llegas a ser un ser humano y lo eres bastante para que echemos de menos lo que te falta! Tú representas la pervivencia de un pueblo más allá de la cultura; tú representas la voluntad de incultura. ¿Y qué hay más allá de la cultura? La naturaleza, lo espontáneo, las fuerzas elementales. Por eso, cuando el pintor ha querido enaltecer una raza cuyas virtudes específicas son la energía elemental, el ímpetu precivilizado, ha seguido la tradición viejísima del arte, que representa lo que en el hombre hay de naturaleza irreductible y de elemento, en el hombre capriforme, en el sátiro, y ha buscado tu deforme prestancia, enano sublime, sátiro español, y te ha dado como atributos dos pellejos berrendos. Ser hombre es un perenne superarse a sí mismo. Tú, sátiro botero, eres el hombre que hace alto en el camino de perfección, hinca los pies en tierra y decide perdurar desafiando la incontrastable mudanza. La tierra en torno, tu madre, sacude como tú el cultivo, y se vuelve áspera y cruda y cabría, como tú, haz de músculos bravos. Erial en derredor quedó el campo, y la ciudad decadente desborda su putrefacción y su ruina sobre las murallas ruinosas. Pero tú te alzas sobre la

desolación que amas, sobre la tierra tonsurada, reseca, pedregosa, bajo el cielo duro, bruñido, reverberante como una piedra preciosa; te alzas membrudo, y tu cuello de novillo aguanta sereno el yugo de la fatalidad.

En la villa te aguardan hombres que levantan al sol los sarmientos ociosos de sus brazos, y tú, duende familiar, espíritu de la raza, les llevas tus odres henchidos de sangre de nuestro suelo, la cual es un fuego que enciende las pasiones, pone los odios crespos y consume los nacientes pensamientos.

Ve, ve a la villa, poder inmarcesible: cumple tu fiel y trágica misión. Pero cuida no revienten tus odres y las rúas se encharquen con sangre de España.

Mucho más podría decir de este cuadro quien supiera más de pintura. Mas yo no soy crítico de arte, y aquí da fin la estética de «El enano Gregorio el Botero».

1911.

PROBLEMAS CULTURALES

I
SOBRE LA LENGUA FRANCESA

HAY una grave cuestión que se agita hoy en todos aquellos lugares donde fermenta y se prepara el porvenir de una manera concisa: la cuestión de la enseñanza de los idiomas clásicos en los liceos, gimnasios o institutos. Espíritus frívolos de uno y otro bando acostumbran a trazar el problema de un modo caprichoso y no suelen saber bien por qué defienden lo que defienden y atacan lo que atacan. Por otra parte, la masa, la masa del público, ese tremendo, monstruoso animal primitivo que se llama la opinión pública, no suele hallarse bien dispuesta para tomar posiciones en tan difícil pendencia, y, como no es la modestia su virtud, aquello que no entiende lo juzga insignificante.

Ahora bien, sobre toda duda debe estar que en la solución de este problema de la enseñanza clásica va una carta decisiva para el porvenir del porvenir, para el futuro de la cultura y de la democracia.

Sé que en la República Argentina existe cierta sensibilidad para estos menesteres de la educación, de la alta pedagogía, y que ha sido y es la cuestión del clasicismo tema de discusión reiterada. Creo, pues, oportuno tocar con algún detenimiento el asunto.

Mas, antes de entrar en materia, demos una vuelta preparatoria en torno a un suceso reciente; de él veremos salir el problema por sí mismo, vivaz e inexcusable.

* * *

Bajo la presidencia de Richepin se ha formado una liga de defensa de la lengua francesa. En su estado mayor —el de la liga y el de la lengua— figuran Anatole France y Maurice Barrés. Se trata, pues, de una cosa seria. Mejor dicho, de dos cosas serias: que la lengua francesa periclita y que unos hombres de la mejor voluntad se aperciben a defenderla.

Vamos a ver, vamos a ver… El asunto es de gravedad extrema: si el idioma francés fenece o se borran sus delicadas irisaciones, la humanidad habría perdido una

de sus facetas, de sus facciones, de sus gestos fundamentales: un mundo de pensamientos, de metáforas, de emociones, quedará nonato, porque no podría ser expresado. Como no se abren todas las puertas con la misma llave, no todos los pensamientos se pueden pensar en una lengua, ni todas las metáforas florecen en un solo vocabulario, ni todas las emociones son compatibles con una gramática única.

Los idiomas son como cauces de la actividad espiritual que en ellos se pone a fluir, pero cauces vivos y dotados de un oscuro poder de orientación que les hace conducir la líquida energía hacia campos sedientes e ignorados.

No creáis a quien os diga que lo que vale más en el hombre es lo inexpresable. Eso es una viejísima mentira de los místicos y los confusionarios enemigos del hombre.

Es, a veces, también una perdonable hipocresía de los enamorados. Lo que se mueve torpemente dentro de nosotros sin que pueda ser expresado, no es cosa humana, pertenece a la vida instintiva del orangután interior que todos llevamos montado sobre nuestro esqueleto. Suyas son las conmociones inarticuladas que en horas de pasión ardiente o en frías horas de egoísmo se levantan del fondo sombrío de nuestra vida orgánica. Lo humano es lo articulado, lo expresivo; lo inexpresable es lo infra-humano. Y cuando el amante llega al punto del amor en que murmura al oído de la amada: «No puedo expresar lo que siento», debe la amada ponerse en sospecha, porque el amado anda muy cerca de sentis alguna barbaridad. Y cuando el temperamento religioso, penetrando en las soledades extáticas, hace camino por las vías de oración, odorantes de mirtos, de lirios, de florecicas blancas, y llega a percibir una realidad esplendente que él llama lo inefable, debemos recordarle que algo inefable debían sentir también los cinocéfalos de Egipto, cuando saludaban al sol naciente con brincos sobre las dunas rosadas del desierto, pues los sacerdotes de Isis los disputaron como ejemplo de fervor y de religiosidad y los propusieron a la imitación de las gentes.

Las cosas verdaderamente humanas son claras, precisas, expresas, comunicables, o, de otro modo, el pensar, el sentir, el querer sólo llegan a aquella buena sazón y madurez que llamamos cultura merced a la expresión. Un espíritu de gran potencialidad se creará un idioma multiforme y sugestivo; un espíritu pobre, un idioma enteco, reptante, sin moralidad ni energía.

II
LOS TONOS DE LA LENGUA FRANCESA

¿Qué puede querer decir, en vista de esto, esa mengua del idioma francés que unos cuantos hombres ilustres intentan ahora corregir y curar? Era un maravilloso instrumento, un viejo violín rubio, de cuya caja estrangulada y barroca había extraído la humanidad muchos tonos ejemplares.

Recuérdese: el tono Montaigne, variaciones maliciosas sobre la reducida condición de toda existencia, en un estilo suculento y nervioso. El tono Rabelais: la alegría incontinente del Renacimiento, la emergencia de una nueva vida con su perspectiva, al parecer inagotable: frente al ascetismo que había retenido el alborozo durante siglos, ahora se proclama la plenitud de la vida. El centro de gravedad espiritual se transfiere del otro mundo al presente. Hay que vivir absolutamente; en las presas se rompen las compuertas, la alegría almacenada se desborda. Pantagruel es este desbordamiento, es el exceso de todo, es la fecundidad de lo excesivo. El tono Descartes: la nueva expansión de energías siente necesidad de nueva continencia: un río sin parapetos es un pantano, una fuerza sin régimen ni mesura se desvanece. Hay que vivir plenariamente, pero sin turbulencia, con orden, con método, con claridad. El idioma torrencial de Rabelais se serena, se esclarece, se precisa y penetra en un estuario geométrico: el «Discurso del método». Pantagruel aprende matemáticas —energía bien administrada: comienza el clasicismo francés.

Pero el clasicismo francés es el rey absoluto, el catolicismo, la realidad compacta del espacio geométrico, y mientras estos tres bloques gravitan sobre el siglo XVII continental, la isleña audacia de los ingleses prepara el corrosivo intensísimo decapitando a un rey, inventando una religión natural o deísmo y disolviendo la rigidez del espacio geométrico en realidades fluentes, en movimientos, en fuerzas: Cromwell, Locke, Newton. Hay en Francia una ampolluela de vidrio que recibe estas tres sustancias deletéreas: el alma nítrica de Voltaire va a caer, gota a gota, sobre el clasicismo francés.

El tono volteriano, la espiritualidad corrosiva, la negación creadora que, penetrando por los intersticios de todas las formaciones dogmáticas —en política, en religión, en arte, en ciencia—, las hace reventar en una lluvia de estrellas, en polvo de oro, en átomos brilladores. La energía enorme del Renacimiento francés, la razón severa, solemne, del cartesianismo se atomizan; y ambas sustancias, energía y razón, cambiadas en átomos, son: «l’esprit de M. Voltaire». ¿Qué ocurre al idioma? Muy sencillo: el párrafo clásico, bien construido, de amplios miembros organizados, se rompe en frases sueltas. Voltaire ha pulverizado el mundo y empolva con él su peluca; ya no queda nada en pie, todo se ha derrumbado. Sólo queda el porvenir, el futuro humano, y es menester una grande voz sonora, una voz de profeta que lo suscite. El tono Mirabeau: la elocuencia, estilo de las democracias, entrevé y profetiza el porvenir democrático de Europa.

Pero el porvenir se hace con el pasado, como las nuevas plantas nacen de «humus» que han formado las plantas muertas. Hay que recoger el «humus» histórico, la tradición: hay que reconstruir el pasado para afianzar el futuro. El tono

de Chateaubriand: la literatura conservadora, el romanticismo, la palingenesia. Thierry y Michelet y Víctor Hugo. La lengua ensaya el nuevo periodo magnificente, pero se advierte que ya no puede enarcarse por propia fuerza: se apoya en el recuerdo, en la leyenda. El idioma deja de ser original: vive en gran parte de la memoria: el romanticismo es arcaísmo.

III
FRANCIA, PODER CONSERVADOR

La memoria es un elemento básico de la vida espiritual, pero no es toda ella. Espíritu es fuerza, y como en la física hay una fuerza inerte que sirve de apoyo a la fuerza viva que se llama materia, es la memoria la inercia espiritual, el peso del alma, la materia mental. Sobre ella actúa el elemento verdaderamente vivo, el poder inventor, creador, anticipador, el intelecto. Dentro, pues, de esa vitalidad omnímoda que caracteriza al espíritu, podría decirse que es la memoria lo muerto de lo vivo.

Esta metáfora puede servirnos para descubrir en el arcaísmo la forma de producción literaria y científica que escoge un pueblo cuando su vida interna decae y se orienta hacia la muerte. Es cierto que del pasado, cantera maternal, han de extraerse los materiales para lo nuevo, pero el arcaísmo consiste precisamente en querer retener el pasado galvanizándolo, dotándolo de una falsa actualidad y vigencia. Así es arcaico Chateaubriand cuando ensaya la reviviscencia del cristianismo como actividad o actualidad poética, y es Víctor Hugo arcaizante cuando ve en la reconstrucción de lo histórico el tema propio de la fantasía novelesca y dramática. Lo es Renan cuando busca la reforma intelectual y moral de Francia, y la vuelta al feudalismo galo; y se deja llevar de Gobineau, que ve en la idea de la raza —raza es la condensación de un pasado milenario en los caracteres anatómicos— el motor de las variaciones históricas. Lo es Taine, porque también busca el secreto de la cultura de la raza, en el medio, que es la condensación de un pasado centenario en los caracteres jurídicos y sociales, en el momento, que es la intersección de la raza y el medio. Es curioso observar cómo, a despecho de las apariencias, el movimiento intelectual de Francia durante el siglo XIX, al menos en sus figuras representativas, ha sido profundamente conservador. De aquí que la democracia política francesa haya vivido durante esa época una existencia gris y enervada que contrasta con el heroísmo luminoso e inquieto de los hombres de la gran Revolución.

La lengua del arte francés ha acompañado, como no podía menos, este descenso del alma francesa por la pendiente del arcaísmo y del conservadurismo. Ella misma

ha sabido dar un nombre a su mengua, y la ha llamado decadentismo.

El hombre inactual que camina por la existencia merced a un impulso que queda atrás de él no puede tener tampoco sensibilidad para la actualidad circundante. Es un espectro para quien todo es espectro. El poeta decadente no puede cantar la vida: para él vida es recordación, vida pasada, es decir, las formas de la vida histórica. El poeta decadente administra la poesía creada por los antiguos poetas.

IV
LA DISCIPLINA DE LO ESENCIAL

Tanto los argentinos que me leen, como yo, español que escribo, hemos sido educados en ese ambiente de la decadencia francesa y corremos, por lo mismo, el peligro de aceptar como evidentes virtudes, como la cultura normal, lo que es más bien vicio, anomalía y debilidad. La Argentina por demasiado joven, España por harto cansada y vieja, han aceptado las pretensiones de hegemonía literaria e intelectual que Francia se atribuía como un ornamento de la hegemonía política a la que la Revolución y el esfuerzo napoleónico le daban, sin duda, derecho. Precisamente por esto, porque hemos nacido y pervivimos en una atmósfera francesa es menester que la pongamos en crisis y reaccionemos contra ella, si descubrimos, como acontece, que no nos alimenta.

La extrema juventud de los pueblos sudamericanos y la extrema caducidad, necesitada de renovación, de la histórica metrópoli, hacen para españoles y argentinos un problema agudo del sometimiento a una atmósfera más tónica. No basta, pues, que una nación haya sido grande y aún lo sea para que nos parezca benéfico su influjo: es menester que esa grandeza se halle en período de ascensión o de plenitud.

El decadentismo, el arte de decaer, es fatal para quien teme haber caído ya como nosotros, para quien no ha subido ya como vosotros. Necesitamos una educación de actualidad omnímoda, necesitamos de una disciplina intelectual, moral y estética que nos sitúe por el camino más corto en medio de lo vital. La cultura se ha hecho de tal complicación y densidad, son tantas las claridades que ha almacenado, como Eolo almacenaba vientos, que es de enorme dificultad dar con el centro y el nervio de ella. Necesitamos una introducción a la vida esencial.

Ahora bien, en lugar de lo esencial que pedimos, la Francia en los últimos treinta años nos propone la «nuance»; en lugar de pan, «brioches». Una cultura de la «nuance» es como aquel ocioso cultivo de los tulipanes que absorbía la existencia de los holandeses adinerados. El matiz es el matiz de las cosas: quien se preocupa de

aquél, del adjetivo, es que ha perdido la sensibilidad para éstas, para los sustantivos. Para el arte clásico, en quien todo es vida, los matices no existen.

Es muy expuesto hacer afirmaciones rotundas en que se pretenda formular la fisonomía momentánea de una raza clásica, es decir, de una raza eterna; pero yo creo que, dejando un lugar en nuestro juicio para las excepciones confirmadoras de las reglas, aparece bastante claro durante el siglo XIX el hecho enorme y trágico de la descensión de la cultura francesa a cultura adjetiva.

Como no podrá menos, allá en el fondo de las energías francesas, temporalmente menguadas, intenta el genio perenne de la raza una rebelión contra el romanticismo ambiente y destructor, ensaya una vuelta del adjetivo al sustantivo en filosofía, en literatura y en pintura. El matiz no está, realmente, en las cosas: es lo que nosotros ponemos en ellas, nuestros mudables estados de espíritu, los fugitivos tornasoles de nuestro capricho. Contra este falso lirismo o subjetivismo o sentimentalismo, llámesele como se quiera, aparece el positivismo con Augusto Comte, y luego el realismo con Flaubert, Zola, Maupassant, el impresionismo con Courbet, Corot, Manet. Se trata de volver a las cosas a lo sustancial.

Mas, a despecho de muchos aciertos en las cuestiones de detalle, este ensayo de vuelta a las sustancias culturales no sólo ha fracasado, sino que ha sido contraproducente. El positivismo ha acabado con los restos de la tradición filosófica francesa; el realismo ha trivializado el idioma y lo ha convertido en un vil instrumento de descripción de las cosas ya existentes, en lugar de ser un suscitador de nuevas cosas. El impresionismo, en fin, ha quebrado las aspiraciones sintéticas del arte, y con el incompresionismo se ha convertido en la adoración del matiz.

El viejo violín maravilloso salió del intento con las cuerdas rotas. Sólo una le quedaba, la prima, y en ella se pone Verlaine a modular deliciosamente la muerte de la lengua francesa.

De la musique avant toute chose

pide Verlaine; es decir, el idioma no sólo deja de ser la expresión de lo sustantivo, sino que ni siquiera aspira a perdurar como adjetivo. Se pide que deje de ser lenguaje y se convierta en música.

Diríase que el alma francesa se ha ido ahilando, ahilando hasta manar lo que de ella quedaba por el mínimo cauce de esa cuerda irreal que hizo soñar Verlaine.

Luego se ha evaporado y va a ser menester un conjuro poderoso para que vuelva a condensarse. Veamos cuál es el que proponen los señores que componen la liga «Pour la culture française».

La Prensa, Buenos Aires, 15 de agosto de 1911.

(Este artículo, y el siguiente, no se incluyeron en ninguna edición del libro *Personas, obras, cosas,* sino en un volumen que lo reproduce parcialmente denominado *Mocedades*. Por esta razón van insertos en este lugar).

«LA GIOCONDA»

Marburgo, septiembre 1911.

PUSO Dios en el mundo la belleza para que fuera robada. Después de todo, es el robo un acto de admiración hacia lo hurtado que anda más cerca del heroísmo que la civil y tranquila fruición al amparo de las leyes. Cuando el objeto bello es una mujer, la incitación al rapto se potencia porque también, en cierto modo, puso Dios en el mundo a la mujer para ser arrebatada. No digo yo que deba ser así, pero ¿qué le vamos a hacer si Dios lo ha arreglado de esta manera?

Mona Lisa, mujer incalculable y belleza sin par, estaba condenada, desde el comienzo de los tiempos, a ser un día sustraída de su legal poseedor. Entre las noticias que el robo del celebérrimo cuadro ha sacado a la publicidad en estos días, hay una muy curiosa que prueba lo que digo. Hace año y medio se publicó en Copenhague una novela titulada «Mona Lisa», cuyo autor se ocultaba bajo el seudónimo Hoyer. En esta novela se refería, con todos sus pelos y señales, el rapto del cuadro, los esfuerzos de M. Homolle, director del Louvre, para encontrar su paradero, los comentarios de la Prensa universal, todo, en fin, según ha acaecido. Y eran tales las coincidencias, que mucha gente en Copenhague llegó a creer que el autor del atentado era el autor del libro; mas nadie ha podido averiguar quién era Hoyer, reo, cuando menos, de un mal pensamiento.

Ello es que el vaticinio se ha cumplido y lo que estaba escrito se ha verificado. Ya ha desaparecido la egregia figura y quién sabe si no volverá a vérsela. Parece prolongar su poder misterioso el trágico destino que —para ser en todo maravilloso, heteróclito, inquietante este hombre— venía gravitando sobre las obras de Leonardo. Dicen que los dioses persiguen a quienes aspiran a realizar empresas demasiado levantadas: están más por lo mediocre y quieren mantener la especie humana en domesticidad.

Leonardo fue, empero, una enorme aspiración hacia lo imposible, y además de esto ofreció, mientras anduvo por la tierra, a la hostilidad de los poderes sobrenaturales, un corazón circundado de desdén. Y los dioses, ya que no le rindieron vivo, procuran, luego de muerto, ir borrando sus huellas para que a su vista no renazcan en los hombres apetitos tan subversivos y heroicos.

Sabido es que sólo quedan siete obras pictóricas de Leonardo, y aun de éstas sólo una llega a nosotros en buen estado: la pequeña «Anunciación» del Louvre, una obra de mocedad, donde el maestro puso lo mejor de la pintura cuatrocentista —descripción, vigor de colorido, ingenua jocundidad—; pero aún no contiene los

nuevos valores cuya conquista e invención habían de ocupar su existencia. El resto de la labor leonardesca lucha con una enemistad secular de los elementos y de los hombres, y va muriendo, va feneciendo. La «Cena», en el refectorio de Santa María delle Grazie, perdió muy pronto su integridad; tras la pared sobre que se halla guisaban los frailes su condumio y el calor de la cocina secó sus óleos, resquebrajó las superficies. Luego se quiso agrandar la puerta bajo la composición y desaparecieron los pies de Jesús y de dos apóstoles. Más tarde, el refectorio fue almacén de paja y lugar de necesidades, de modo que las sales de nitro se depositaron como un velo sobre toda la pintura y fueron tragándosela afanosas. Después pasó la estancia a ser hospedaje de soldados, que se entretuvieron en apedrear a los apóstoles. Aún más: en 1720, Belloti se encarga de repintarla, y en 1770 Mazza vuelve a restaurarla. Los esfuerzos que recientemente se han hecho para salvarla no aseguran su perduración. Es fatal; la obra muere, periclita como una perla herida, y Gabriel d'Annunzio ha compuesto su epitafio en la «Ode per la morte d'un capolavoro».

La otra gran composición de Leonardo, la «Batalla de Anghiari», que pintó en un muro de la sala concejil en el «Palazzo Vecchio», de Florencia, y que fue como un desafío genial con el mozo giganteo Miguel Ángel, que salía al camino de la gloria frente al maestro ya viejo, resistió todavía menos. Leonardo, como es sabido, es el primero que entre los pintores puramente italianos emplea el óleo en lugar del fresco, la llamada «tempera forte», siguiendo la norma de los holandeses: el fresco exige una rapidez muy precisa en la consumación de la pintura que resultaba inservible para los nuevos problemas complicados propuestos por Leonardo al arte. Pero el nuevo procedimiento exigía que se secaran a fuego los colores, y Leonardo encendió ante el muro una ingente fogata. La parte inferior, donde el ardor de la llama era más fuerte, se fijó satisfactoriamente, mas en la parte superior, los colores liquefactos por el calor blando comenzaron a chorrear. Poco después ya no existía nada, y hoy sólo conocemos la copia que Rubens hizo del boceto, boceto que también ha desaparecido.

«La Adoración de los Magos», otro amplio proyecto, ahí está en los Uffizi apenas comenzado. La estatua ecuestre de Francesco Sforza no pasó nunca de modelo en barro, pero al decir de los contemporáneos era causa de maravilla y bien lo creemos de este admirable dibujante de caballos. La estatua desapareció y hemos de atenernos a dibujos conservados entre los manuscritos de Leonardo.

El «San Jerónimo», un cuadro que anticipa un siglo de evolución pictórica, tampoco pudo ser concluido. La «Madona de las Rocas» (Louvre), apenas se entrevé bajo la capa de repintados y además parece acusar la intervención de discípulos, como seguramente ocurre en la «Santa Ana con María en su regazo» y en el «San Juan».

La famosísima Leda, o mejor dicho, las dos Ledas que probablemente pintó, perdidas andan por el planeta, donde tanta cosa insignificante ostenta al sol su faz; y lo mismo su Baco, su Venus, su Pomona y los retratos de las queridas de Ludovico el

Mozo… Es una devastación, un ensañamiento sin ejemplo contra la supervivencia de un artista.

Pero, en fin, bien que maltrecha, repintada, mordida de la luz, del aire, del frío, del fuego, del polvo, nos quedaba Mona Lisa, la dama florentina que incitó a Leonardo para que expresara su interpretación del eterno femenino. Los mozos de veinte años en cuyo pecho se querellaban la ambición y la voluptuosidad y la melancolía, solían peregrinar ante el lienzo buscando un consejo, una resolución y una aventura interior. Ahora, ¿dónde buscar otra tan certera sagitaria? Porque esto era Mona Lisa: educaba como el centauro Kiron, disparando saetas, sólo que ella las dirigía contra el corazón del educando y se lo dejaba herido, inquieto y descontento. Era Nuestra Señora del Descontento y corregía en nosotros aquel contentamiento que a fuerza de limitarnos logramos. Decía al erudito, al sabio, que es gris toda sabiduría y que entre las ensambladuras de los conceptos se escapa lo más precioso de la vida: decía al sensual indolente que las caricias más exquisitas son reservadas a los hombres más severos y enérgicos; decía al asceta que las líneas curvas y vibrátiles existen, quiera él o no; decía al ingeniero que en torno de él fluye un torrente de poesía, y al poeta que el verso es un parásito de la acción, y al político demócrata le hablaba de las delicias del imperio, y al imperialista de la relatividad del poder. Era Mona Lisa una criatura satánica, hermana de la serpiente, que a su vez fue hermana de Eva; operaba en forma de tentación. Pero al enseñar a cada hombre lo absurdo de su limitación, al mostrarle que el universo es más comprensivo que su oficio, que su sistema, que su temperamento, que su pueblo, realizaba una influencia socializadora incitando a cada cual a desear ser el prójimo. El descontento es la emoción idealista, nos arroja de nuestro círculo de realidad —oficio, carácter, familia, nación, cultura, intereses— y nos lleva a buscar otra cosa que no tenemos, que no palpamos, pero que nos atrae: lo ideal.

Merced al idealismo los hombres viven fundidos en sociedad, es decir, buscándose el uno al otro, aspiran el uno a ser el otro, haciendo que cada prójimo sea un momento nuestro aguijón. Y ahora algún enemigo de la especie humana ha descolgado tranquilamente el cuadro, ha dejado en un rincón el marco y se ha ido llevándose bajo el brazo nuestra doctora en idealismo.

Leonardo no quiso separarse nunca de este retrato. Pero cuidado, no se trata de una aventura trivial: las mujeres se complacen imaginando tras de cada grande obra artística un cuento de amor, cuento de idilio o de pasión, de dulcedumbre o de dolor, donde ejercita una mujer el papel de musa. La musa es uno de los cien mitos en que la mujer ha colaborado para hacerse necesaria al hombre. Y como en nuestros días las mujeres ejercen una presión mayor que nunca sobre la sentimentalidad ambiente, han dado la nota de la psicología usual, y la crítica artística y literaria obedecen, reconstruyendo el alma de pintores, músicos y poetas sobre el esqueleto de sus relaciones femeninas. Sin embargo, nadie ignora que el significado originario de la palabra «musa» es ocio, y ocio en el sentido clásico quiere decir lo opuesto a trabajo

útil; no es un no hacer, sino el trabajo inútil, el trabajo sin soldada ni material beneficio, el esfuerzo que dedicamos a lo irreal, a lo supremo. Yo tengo para mí que los grandes hombres han debido siempre mucho más a este ocio viril que a las musas de carne y hueso. En el caso Leonardo no hay duda: la mujer concreta, esta mujer, aquella mujer, le fue por completo superflua; no amo jamás. Su bellísima fisonomía, un poco afeminada a pesar de la estatura prócer y de la fortaleza muscular —Vasari afirma que podía quebrar una herradura como si fuera de plomo— no le proporcionó buenas fortunas ni él anduvo en su caza. El bello sexo busca en el hombre ante todo una llamarada roja de pasiones y un ímpetu de voluntad; ambas cosas faltaban a Leonardo. Ni amó a las mujeres ni fue amado de ellas, destino común a los temperamentos especulativos que no descienden nunca de la contemplación para meterse en la batalla de la vida, que no salen nunca de sí mismos para fundirse en los demás. El lugar clásico de esto que digo se halla en las memorias de Rousseau, en aquella página donde refiere que una mujerzuela veneciana hallándole reacio al amar, le dijo: «Gianino, lascia le donne e studia la matemática». Esto hizo Leonardo: estudió matemáticas, la ciencia directora del Renacimiento, la que ha hecho posible toda la historia moderna. Pues ¿y Mona Lisa?

Lisa di Antonio María di Noldo Gherardini, oriunda de Nápoles casó en 1495 con Francesco di Bartolomeo di Zanobi del Giocondo, nacido en 1460; era de entre los más distinguidos habitantes de Florencia; en 1499 fue uno de los doce «buonuomini», en 1512 uno de los «priori». En 1503 quiso que Leonardo, a la sazón de cincuenta y un años, llegado a lo más alto de su fama, hiciera el retrato de su mujer, y esto es todo y no hay más. Vasari lo refiere con la oportuna sencillez: «Presse Leonardo a fare, per Francesco del Giocondo, il ritratto di Mona Lisa sua moglie; e quattro ani penatovi, lo lasció imperfetto; la quale opera oggi é apresso il re Francesco di Francia en Fontanableo».

«Cuatro años se afanó en este retrato y lo dejó imperfecto». Es decir, no lo dejó, no lo entregó a quien lo había encargado. En 1506 se traslada Leonardo a Milán, nuevamente, y lo lleva consigo; en 1516 marcha a Francia, viejo y claudicante, pero no se separa de la obra inconclusa. Tal vez no le abandonó nunca la esperanza de acabarla. Leonardo fue siempre meticuloso: trabajaba para la eternidad. Sin embargo, cuatro años de labor en un retrato, bien que al mismo tiempo se ocupara de la «Batalla de Anghiari», son demasiada musa, demasiado ocio para que no necesiten explicación particular.

Para mí no ofrece duda esta explicación. Son los años de más fuerte crisis en la vida de Leonardo, es el momento en que su genio se encuentra frente a frente con otra genialidad que comenzaba su expansión, indomable, arrolladora, cruel como un elemento. Leonardo volvía de Milán donde su «Cena» había iniciado una nueva edad pictórica; tornaba a su patria envuelto en una gloria refulgente, considerado como el más grande artista vivo. He aquí que encuentra en Florencia al mozo Miguel Ángel. El maestro que encantaba la admiración contemporánea con la «dulzura y suavidad»

de sus composiciones, tropieza con el joven florentin, a quien poco después Italia entera había de llamar el «terrible». Miguel Ángel, temperamento atrabiliario y viril, no puede admirar a Leonardo. Es todo fe, afirmación, creación, síntesis; Leonardo es especulación, dubitación, dialéctica, análisis. Con la rudeza que le es nativa, el Buonarotti hace saber al Vinci que le desprecia, y más de una vez, según refieren las anécdotas, a Leonardo se le coloreó de rubor el rostro, perdió la serenidad y no supo qué contestar a las impertinencias del triunfante mancebo. En estas condiciones comienza el retrato de «La Gioconda». Ante Miguel Ángel se repliega Leonardo hasta el último rincón de sí mismo y allí descubre todos sus poderes de feminidad: el retrato de Mona Lisa es la expresión de su última postura ante el mundo. O ¿es que hay quien crea que Mona Lisa ha existido realmente?

No, no os dejéis llevar de esa propensión contemporánea a resolver las grandes obras de arte en sus elementos reales. Cierto que el artista necesita de realidades para elaborar su quintaesencia, pero la obra de arte comienza justamente allí donde sus materiales acaban y vive en una dimensión inconmensurable con los elementos mismos de que se compone. En una sinfonía de Beethoven pone la realidad las tripas de cabra sobre el puente de los rubios violines, da la madera para los oboes, el metal para los clarines, el aire vibrátil para las ondas sonoras. Ahora bien, ¿qué tiene que ver todo esto con lo que esa música va vertiendo, como en una copa, dentro de nuestros corazones?

La dama de Florencia fue como un maniquí para Leonardo, como un pretexto, como una pauta. «Debbe il pittore —dice él mismo en su “Tratado de Pintura”— fare la sua figura sopra la regola d’un corpo naturale, il cuale comunemente, sia di proporzione laudabile». La esposa del Giocondo sirvió de regla al artista; según Vasari, era bellísima, pero tuvo el pintor que emplear un artificio para mantener sus nervios y sus músculos en tensión. Y fue que llevaba al taller músicos y bailarines y bufones que la hiciesen estar risueña.

Todo este material sin trascendencia —una mujer que interrumpe su aristocrático aburrimiento para sonreír al áspero chiste de un bufón— se halla potenciado en la obra de Leonardo hasta expresar lo que la obra de arte superior expresa siempre: la trágica condición: de la existencia. Mirada la vida desde el punto de vista del hombre, la tragedia es combate, acción, dinamicidad; desde el punto de vista femenino, la tragedia es pasiva, renunciadora, inerte, quieta.

Los héroes de Miguel Ángel son combatientes de enemigos invisibles y difusos; con sus músculos hinchados y sus tendones tensos contrarrestan los poderes del dolor que oprimen la humana existencia. Pero, a la vez confían en el éxito. Al dejarlos pensamos que si al cabo de unas horas volviéramos, los hallaríamos reposando, limpiándose el sudor de los gigantes miembros victoriosos.

También hay un esfuerzo en «La Gioconda»: hay un esfuerzo en sus sienes, en sus cejas depiladas, en sus contraídos labios, como si levantara con ellos en peso su enorme gravamen de melancolía. Pero es tan leve el movimiento, tan reposada la

apostura, tan inerte la expresión general, que el esfuerzo interno, más adivinado que explícito, parece encorvarse sobre sí mismo, volver a sí mismo, morderse la cola como una serpiente, desesperar de sí mismo, sonreír. La tragedia de Leonardo es insoluble, perenne, desesperada: sus figuras quieren algo, pero no saben bien lo que quieren, y por eso no logran nunca nada. Es la tragedia del «dilettantismo».

Los únicos versos que conservamos del Vinci pueden interpretarse como una recriminación a su propio natural:

Chi non pue quel che vuol$_{y}$ *quel che pub voglia*

comienza el soneto copiado por Lomazzo.

Leonardo, como nadie ignora, es el más típico representante de aquel universalismo del primer Renacimiento, que fue como una profética ampliación súbita de los horizontes humanos. Matemático y arquitecto, ingeniero y filósofo, citarista y jinete, hombre de trato ameno y delicadas aficiones, apareció a sus contemporáneos como una encarnación demoníaca, como algo más que humano. Leonardo pone toda la pasión que su pecho ahorraba en el trato con los hombres, en la investigación de la naturaleza.

¡Qué no ha anticipado este vidente en geología y en física, en mecánica, en astronomía, en el arte de la guerra, en la aerostación, en botánica, en fisiología! Tuvo pocos amigos; solía vivir retirado, en compañía de dos o tres discípulos, llevando cuidadosamente las cuentas de su economía. Frío para con sus congéneres, sentía un amor panteísta hacia todo lo animado; no comía carne alguna y se enojaba si veía a alguien maltratar a un ser vivo. Cuando pasaba por el mercado compraba los pájaros enjaulados y les daba libertad.

Todo lo intentó, todo lo quiso, lo que podía y lo que no podía. Y le quedaba un desencanto melancólico que luego inyectaba en los labios de sus figuras, como en la Gioconda. Y como la Gioconda, todos sus semblantes sonríen para no llorar, sonríen de hastío y descontento, sonríen para no acabar de morir. Porque una manera de muerte es para la Gioconda —el alma de Leonardo— vivir sólo como una parte del mundo y no poder abarcar el temblor inagotable de la vida universal.

La Prensa, Buenos Aires, 15 de octubre de 1911.

VEJAMEN DEL ORADOR

EL señor Cuartero, redactor-jefe en *El Imparcial*, y antes en otros periódicos, lleva veinte años de su vida, ejemplarmente, solícita y laboriosa, mirando el mundo desde su mesa de confeccionador. La misión de confeccionar un periódico es, lector, de las más duras que existen en la república. No es sólo ardua, llena de peligros, menesterosa de inaudita cautela, sino que es, además de todo esto, tan penosa como pueda parecerlo labrar los largos surcos de Dios a sol y a helada. El confeccionador ha de leer íntegro, con toda atención y acribia, el original de su publicación antes que vaya a las máquinas y salga clamoroso a la calle. Y esto un día y otro, uno y otro mes, año sobre año. ¿Se comprende que en el confeccionador, sometido a esta pena perdurable, germinen algunos odios particulares?

En España, los periódicos están dedicados, casi enteramente, a la mayor gloria de los hombres políticos. Ahora bien; los hombres políticos no acostumbran escribir: son gente dada a hablar. Durante veinte años, el señor Cuartero ha ido leyendo los extractos de sus discursos parlamentarios, de sus arengas en las reuniones públicas; ha tenido que sopesar sus apotegmas, sus frases ingeniosas pronunciadas en el salón de conferencias, sus pláticas con los periodistas, sus declaraciones, siempre necesitadas de rectificación, es decir, de nuevas declaraciones. El señor Cuartero debe de estar un poco ahíto de leer y releer todas estas cosas, y, sobre todo, de advertir que tal balumba de palabras no acostumbra acarrear ideas de gran valor, y, todavía más, de observar que los hombres políticos no hacen casi nunca lo que dicen, ni dicen, de ordinario, lo que hacen, ni, a la postre, hacen ni dicen cosa de verdadera sustancia. Mientras tanto, la vitalidad del ambiente nacional va encareciéndose: los fracasos particulares y políticos se amontonan; todo va mal. Cada español poseedor de algunos restos de sensibilidad se siente movido a poner en agria crisis la organización del país, y cada cual, con el ánimo asqueado, empieza el análisis desesperadamente por lo que halla más a mano.

«Un examen desapasionado, atento y continuo de la realidad, nombres y sucesos de la política española, me ha sugerido —dice el señor Cuartero— estas páginas contra la exaltación del charlatanismo».

Yo comprendo bastante bien el estado de espíritu en que el señor Cuartero ha ido componiendo estas páginas, donde el estilo severo, agudo, bien templado, vuelve a adquirir algo de su significación etimológica. Si los oradores españoles han caído en la tentación de leerlas, por cierto que habrán sentido sus carnes punzadas dolorosamente.

Muy finamente pone el autor al descubierto el vicio original de los oradores:

«Hacerse cargo de las circunstancias —público, momento, lugar, etc.—, es requisito de la destreza oratoria». ¿Pues qué, se dirá, no es esto una gran virtud? ¿No es lo contrario característico de la locura? El demente proyecta al exterior con violencia espasmódica su concepción alucinada, sin intentar previamente corregirla por la visión de las cosas que le rodean. El loco, o su hermano menor el místico, verdaderamente sólo se preocupa de hallarse concorde consigo mismo. Según el señor Cuartero, el orador representa el extremo opuesto, y sólo cuida de buscar connivencia con lo circunstante.

Con un cinismo ejemplar declara esto mismo Cicerón: «Se equivoca vehementemente quien piense hallar en nuestros discursos nuestras convicciones. Son aquéllos producto del asunto y de la ocasión —*omnes enim Mae orationes causarum et temporum sunt*».

De modo que el orador nace con la circunstancia, con ella muere, en ella se agota, y cuando ella se cambia en otra, renace de sí mismo con nueva condición. ¡Qué rica variedad! ¡Qué pintoresca abundancia de gestos contradictorios! El orador tiene la personalidad innumerable, como esos dioses aventureros de las mitologías decadentes que, bajo figuras siempre nuevas, verifican sus epifanías. O también como esos picaros mozos de muchos amos que en la novela castellana ejercen un oficio en cada capítulo.

Cuando uno de estos ágiles ciudadanos que aciertan a flotar en todas las densidades halla ante sí a un hombre meditativo e inclinado a la severidad intelectual, un hombre que aspira a que las variaciones de su existencia surjan unas de otras con cierta nobleza dialéctica, con cierta simetría racional, *un* hombre, en fin, como suele decirse, *de convicciones*, piensa que el tal va camino de la locura y suele, entre sonrisas, tildarse de iluso, de *idealista* y fantasmagórico. ¿Tendrá razón el hombre circunstancial frente al hombre serio? Yo no puedo aquí de paso dirimir esta vieja contienda, esta clásica rencilla tan vieja y clásica, como que se trata nada menos de la perenne lucha abierta en Grecia entre el orador y el filósofo.

¿No se recuerda aquella burla de Platón donde compara los oradores a los vasos de bronce, que apenas golpeados dilatan largos sonidos hasta que alguien les pone un dedo encima? Pregúntaseles una menuda cosa —dice— y se extienden en amplísimas razones.

En el piélago de la *makrología* o hablar largo se anega el pobre cuerpo desnudo de la verdad. Cierto que la retórica no se propone lo verdadero, sino más bien hacer fuertes las razones débiles y débiles las fuertes. De aquí que la filosofía al nacer buscara un medio de expresión contradictorio del que empleaba la política, llamada entonces sofística. Frente a la *makrología*, frente al discurso ensaya Sócrates el breviloquio, es decir, el diálogo.

De la multitud informe y anónima que en masa confusa de bestia antiquísima llena el ágora, extrae Sócrates un hombre solo y se pone con él a dialogar. La conversación no puede avanzar si los interlocutores no van coincidiendo íntimamente

en cada uno de los pasos que se hace dar a la cuestiónala exactitud de las palabras va aproximando las dos ánimas, y a la postre, sobre aquellos que conversan se alza una divina identificación. La verdad los transubstancia y de dös se hacen un solo hombre, el Hombre. Así la filosofía se llamó primero *dialéctica*; desde entonces la guerra continúa entre el hablar largo y el fino, severo, más humano conversar.

El vejamen del orador que ha compuesto el señor Cuartero, creo yo que toma la bandera de la filosofía, y hasta creo que va un poco más allá de lo justo en su viva enemistad contra la oratoria. El señor Cuartero trata a Demóstenes y a Mirabeau con crudeza, en mi entender, no sólo excesiva, sino históricamente errónea.

Porque el orador es siempre quien acierta a percatarse de las circunstancias. Mas ¿qué son las circunstancias? ¿Son sólo estas cien personas, estos cincuenta minutos, esta menuda cuestión? Toda circunstancia está encajada en otra más amplia; ¿por qué pensar que me rodean sólo diez metros de espacio? ¿Y lo que circundan estos diez metros? ¡Grave olvido, mísera torpeza, no hacerse cargo sino de unas pocas circunstancias, cuando en verdad nos rodea todo!

Yo no simpatizo con el loco y el místico: alcanza todo mi entusiasmo el hombre que se hace cargo de las circunstancias, con tal que no se olvide de ninguna. Y hay oradores que saben ampliar lo circunstancial hasta confundirlo con lo humano: su voz sigue resonando con eviterna actualidad. El señor Cuartero no deja en su escrito de marcar la diferencia entre el bueno y el mal orador, entre el hombre impulsor de la historia y el mísero hablador de alma escasa e ideas cortas que distrae un instante la atención de una raza como un rumor fastidioso.

Enero 1911.

DEL REALISMO EN PINTURA

ALGUNOS pintores que han llevado este año sus cuadros a la Exposición oficial —nombre redundante, porque todo lo oficial trae consigo exposición— habían intentado introducir dentro de los marcos un poco de arte. Habían intentado introducir formas, órganos estéticos. Porque en esto viene a diferenciarse el marco de un escaparate o el marco de una ventana del marco de un cuadro: al través de aquéllos se ven cosas sometidas a la gravitación universal; al través de éste se ven formas liberadas de la existencia.

Y, con un acierto verdaderamente ejemplar, la crítica, el Jurado y el público han maltratado a esos mozos pintores, por la manía en que han caído de crear un mundo sentimental con las cerdas de león de sus pinceles y haberse dejado mover por

un desiderio vano della bellezza antica.

Y como a todo el que en España aspira de lo oscuro a lo claro, se les ha amonestado con la lucida evocación de eso que llaman raza, casta o tradición nacional. Y se ha decretado que los españoles hemos sido realistas —decreto que encierra alguna gravedad—, y lo que es aún peor, que los españoles hemos de ser realistas, así, a la fuerza. Y luego se ha llamado a esos pintores idealistas; lo cual debe significar alguna fea condición, porque se usaba del vocablo como de un insulto patente.

Y, a la postre, no enojaban en tanto grado las obras presentadas como las «tendencias»… Tendencias era lo que solía condenar la Inquisición. En el mundo lo malo es la tendencia. Porque tendencia es impulso desde lo presente hacia lo que aún no existe sobre la tierra, hacia lo que aún no existe más que en la mente de unos cuantos. Las tendencias tienden siempre hacia ideas, de lo real hacia lo ideal. Hacia la realidad no se puede tender, porque está allí donde estamos. Poseer tendencias es tener ideas, es llevar dentro un ideal como se lleva espada al cinto o una lanza en la mano. Y esto es vedado, porque como Goethe decía, «todo lo ideal es usadero para fines revolucionarios».

No hagáis usos nuevos vosotros los nuevos pintores. Hay una estética gobernante: se llama a sí misma realismo. Es una estética cómoda. No hay que inventar nada. Ahí están las cosas; aquí está el lienzo, paleta y pinceles. Se trata de hacer pasar las cosas que están ahí al lienzo que está aquí. Es una estética según la manera de los que parlan en la Plaza Mayor: «Respetable público: aquí está el huevo *e* aquí está el

pañuelo…».

Un célebre pintor contemporáneo solía resumir toda su estética en estas palabras: «El arte de la pintura consiste en hacer un pimiento que parezca un pimiento». Esto es la pintura desde el punto de vista del pintor; pero desde el punto de vista del contemplador tendríamos que decir así: «El placer estético que un cuadro produce es lo que más se parece a una indigestión».

¿Será lícito asombrarse al oír que personas de alguna formalidad llaman a Velázquez realista o naturalista? Con hermosa inconsecuencia suprimen de este modo todos los méritos velazquinos. Porque si a Velázquez hubieran importado principalmente las cosas, las *res* o la Natura, hubiera sido nada más que un discípulo de los flamencos y de los cuatrocentistas italianos. Estos son los conquistadores de las cosas, de las naturas de las cosas. Y no por casualidad. Ábrase el *Tratado* de Leonardo por cualquiera parte y se hallará la teoría del realismo estético.

La segunda mitad del siglo XIX ha puesto a Velázquez en la cumbre suprema del arte. No nosotros, conste: los ingleses, los franceses nos han enseñado a mirar a Velázquez. No es Lucas quien descubre con ojos nuevos a Velázquez y Goya. Lucas era incapaz de esta genialidad. Delacroix enseña a Lucas el secreto de nuestros dos grandes pintores: que los cuadros se pintan como se labran las joyas: con materias preciosas, con colores subitáneos y brillantes. Claro está que Lucas no aprendió bien nunca la lección. La aprendió y potenció Manet. El Velázquez de que hoy se habla no es el que veían los ojos sin brío de Felipe IV, sino el Velázquez de Manet, el Velázquez impresionista.

Ahora bien; no hay nada más opuesto al realismo que el impresionismo. Para éste no hay cosas, no hay *res*, no hay cuerpos, no es el espacio un inmenso ámbito cúbico. El mundo es una superficie de valores luminosos. Las cosas, que empiezan aquí y acaban allá, son fundidas en un portentoso crisol, y comienzan a fluir las unas por dentro de los poros de las otras. ¿Quién es capaz de coger una cosa en un cuadro de Velázquez de la última época? ¿Quién es capaz de señalar dónde empieza y dónde acaba una mano en *Las Meninas*? Aún se podría aspirar a tener un día entre los brazos el cuerpo marfileño y lánguido de la Mona Lisa; pero esa azafata que alarga el búcaro a la niña cesárea es fugitiva como una sombra, y si intentáramos aprehenderla quedaría en nuestras manos sólo una impresión.

No cabe pensar antítesis mayor que la que existe entre los pintores que buscan la naturaleza, las cosas, y los que buscan las impresiones de las cosas. Wickoff, de Viena, ha llamado estos dos linajes de pintura naturalismo e ilusionismo. Los naturalistas —como italianos del siglo XV, flamencos y alemanes—, reúnen en el cuadro una serie innumerable de actos visuales; han estudiado previamente cada cosa y cada parte de cada cosa; han investigado con idéntica acribia las figuras que han de ocupar el primer plano y las que han de asentarse en el último; han averiguado las deformaciones que el aire intermedio impone a los cuerpos lejanos (recuérdese lo que Leonardo escribe sobre las gradaciones del azul, según las distancias); han aprendido

anatomía, perspectiva, física. Se acercan a los cuerpos armados de todas armas como si fueran a conquistar un áureo vellocino. Y esto son, en realidad, las cosas para ellos: sublimes riquezas que contemplan los ojos codiciosos. Porque son verdaderamente sensuales y amantes de la tierra y de las realidades sobre la tierra. Sus globos oculares se acomodan a cada distancia y a cada cosa: se afanan en su persecución. La realidad reina sobre el pintor como la mujer amada en la hora del paroxismo.

Pero este nuestro Velázquez… Contemplad en sus autorretratos el desdén con que miran el mundo sus ojos cansados. Tras de sus hombros parece alzarse, como una musa doméstica, la indiferencia. Le importan sólo las imágenes fugaces que en un vibrar de los párpados envían las cosas a su retina. Y cada cuadro de este genio es, más bien que un pedazo del mundo, una inmensa retina ejemplar. Velázquez nos ilusiona, nos alucina. Lejos de obligar a sus ojos que se acomoden a las solicitaciones de los cuerpos, hace que éstos se acomoden a su visión, y al pasar entre sus párpados apenas abiertos, quedan las cosas laminadas primero, luego pulverizadas en átomos de luz. La luz importaba a Velázquez, no los cuerpos de las cosas. La luz, que es la materia con que Dios creó el mundo.

De Goya no hay que hablar en este respecto, porque el divino sátiro de la pintura no es sólo indiferente ante las cosas. Es iracundo. Se acerca a ellas, sí. No tiene la desdeñosa distinción de Velázquez. Pero se acerca a ellas con un látigo y fustiga como un energúmeno los pobres lomos jadeantes. En aquellos cuadros donde parece entregarse a las furias demoníacas que anidan en su corazón como rapaces aves negras en una torre de granito, las cosas entran dilaceradas, acuchilladas, harapos de sí mismas. ¿Dónde podría quedar plaza para el realismo en este genio de la caprichosidad?

El realismo español es una de tantas vagas palabras con que hemos ido tapando en nuestras cabezas los huecos de ideas exactas. Sería de enorme importancia que algún español joven que sepa de estos asuntos tomara sobre sí la faena de rectificar ese lugar común que cierra el horizonte como una barda gris a las aspiraciones de nuestros artistas. Tal vez resultaría que somos todo lo contrario de lo que se dice: que somos más bien amigos de lo barroco y dinámico, de las torsiones y el expresivismo.

Y sería buena nueva. Porque con la palabra realismo se quiere significar de ordinario una carencia de invención y de amor a la forma, de poesía y de reverberaciones sentimentales, que agosta miserablemente la mayor porción de las pinturas españolas. Realismo es entonces prosa. Realismo es entonces la negación del arte, dígase con todas sus letras.

Los pintores que este año han sido más discutidos, y que yo no trato de defender en particular, aspiran a arrojar los mercaderes del templo, la prosa del arte. Buscan, tras de las apariencias, nuevas formas a construir. Afírmense en su propósito: corrijan ciertas puerilidades y arcaísmos, pero no duden que están en lo cierto. Arte no es copia de cosas, sino creación de formas. Cuarenta años de impresionismo creo que son sobrados para allegar nuevos instrumentos a la técnica pictórica y aumentar sus

posibilidades. Por centésima vez vuelve a ser tarea inminente del arte la conquista de la forma. ¡Sus a la forma novecentista!

Pero ¿y la Naturaleza?

Un día llegó a Whistler una nueva discípula y se puso a pintar un paisaje con magnífico púrpura y verdes estupendos. Whistler miró el lienzo, y pregunta a la autora qué es lo que está pintando. Ella entorna los ojos soñadoramente, y responde:

—Pinto la naturaleza tal y como se me presenta. ¿No es esto lo que se debe hacer, señor Whistler?

—Sí, sí —repuso el maestro tranquilamente—; suponiendo que la naturaleza no se presente como usted la pinta.

Junio 1912.

LOS VERSOS DE ANTONIO MACHADO

EN el zodíaco poético de nuestra España actual hay un signo Géminis: los Machado, hermanos y poetas. El uno, Manuel, vive en la ribera del Manzanares. Es su musa más bien escarolada, ardiente, jacarandosa; cuando camina, recoge con desenvoltura el vuelo flameante de su falda almidonada y sobre el pavimento ritma los versos con el aventajado tacón. El otro, Antonio, habita las altas márgenes del Duero y empuja meditabundo el volumen de su canto como si fuera una fatal dolencia.

Mas dentro del pecho llevamos una máquina de preferir y, menesteroso de resolverme por uno de ambos, me quedo con la poesía de Antonio, que me parece más casta, densa y simbólica.

Sólo conozco dos libros suyos: creo que no hay más; pero no lo sé de cierto. En 1907 publicó «Soledades», y ahora, en este año, en este ominoso, gravitante, enorme silencio español, da al canto irnos «Campos de Castilla».

En las páginas que inician esta última colección, compone el poeta su autorretrato, y, aparte detalles biográficos, donde, con ademán que expresa una cierta fatalidad, nos dice:

ya conocéis mi torpe aliño indumentario,

hace en cuatro versos su acto de fe poética:

oy clásico o romántico? No sé. Dejar quisiera
verso como deja él capitán su espada,
nosa por la mano viril que la blandiera,
por él docto oficio del forjador preciada.

Este verso postrero es admirable: en la concavidad de su giro se dan un beso la vieja poesía y una nueva que emerge y se anuncia. El verso, como una espada en ejercicio y no de panoplia o Museo; una espada que hiere y que mata, y en cuyo filo al aire libre, los rayos del sol se dejan cortar, riendo muchachilmente. El verso como una espada en uso, es decir, puesta al extremo de un brazo que lleva al otro extremo las congojas de un corazón.

Hubo un tiempo en que se llamaba poesía a esto:

a una tarde del ardiente julio.
ırta de Marco Tulio,
›idio y Plauto, Anquises y Medea…

Cuando vinimos al mundo se nos dijo que esto era poesía. ¿Cómo puede pedírsenos que el mundo nos parezca cosa grata y de alborozo? Reinaba entonces una poesía de funcionario. Era bueno un verso cuando se parecía hasta confundirse a la prosa, y era la prosa buena cuando carecía de ritmo. Fue preciso empezar por la rehabilitación del material poético: fue preciso insistir hasta con exageración en que una estrofa es una isla encantada, donde no puede penetrar ninguna palabra del prosaico continente sin dar una voltereta en la fantasía, y transfigurarse, cargándose de nuevos efluvios como las naves otro tiempo se colmaban en Ceilán de especies. De la conversación ordinaria a la poesía no hay pasarela. Todo tiene que morir antes para renacer luego convertido en metáfora y en reverberación sentimental.

Esto vino a enseñarnos Rubén Darío, el indio divino, domesticador de palabras, conductor de los corceles rítmicos. Sus versos han sido una escuela de forja poética. Ha llenado diez años de nuestra historia literaria.

Pero ahora es preciso más: recobrada la salud estética de las palabras, que es su capacidad ilimitada de expresión, salvado el cuerpo del verso, hace falta resucitar su alma lírica. Y el alma del verso es el alma del hombre que lo va componiendo. Y este alma no puede a su vez consistir en una estratificación de palabras, de metáforas, de ritmos. Tiene que ser un lugar por donde dé su aliento el universo, respiradero de la vida esencial, *spiraculum vitae,* como decían los místicos alemanes.

Yo encuentro en Machado un comienzo de esta novísima poesía, cuyo más fuerte representante sería Unamuno si no despreciara los sentidos tanto. Ojos, oídos, tacto son la hacienda del espíritu; el poeta muy especialmente tiene que comenzar por una amplia cultura de los sentidos. Platón, de quien gentes distraídas aseguran que fue un fugitivo del mundo sensible, no cesa de repetir que la educación hacia lo humano ha de iniciarse forzosamente en esta lenta disciplina de los sentidos, o como él dice: *ta eroticá*. El poeta tendrá siempre sobre el filósofo esta dimensión de la sensualidad.

Pero dejemos tan difícil cuestión. Antonio Machado manifestó ya en «Soledades» su preferencia por una poesía emocional y consiguientemente íntima, lírica, frente a la poesía descriptiva de sus contemporáneos. Allí se lee, por ejemplo:

ɔensaba: «¡Hermosa tarde, nota de la lira inmensa
la desdén y armonía;
rmosa tarde, tú curas la pobre melancolía
este rincón vanidoso, oscuro rincón que piensa!»

Y también:

›sotros exprimimos
penumbra de un sueño en vuestro vaso…
ılgo, que es tierra en nuestra carne, siente
humedad del jardín como un halago.

donde revive aquella arcaica filosofía de Anaxágoras, eternamente poética, según la cual yacen en cada cosa elementos de las sustancias que componen todas las demás, y por eso se entienden, conocen, conviven y al crepúsculo lloran juntas los comunes dolores. Así, en el hombre hay agua, tierra, fuego, aire e infinitas otras materias.

Más adelante leemos:

borde del sendero un día nos sentamos.
nuestra vida es tiempo y nuestra sola cuita
n las desesperantes posturas que tomamos
ra aguardar… Mas Ella no faltará a la cita.

Sin embargo, no se ha libertado aún el poeta en grado suficiente de la materia descriptiva. Hoy por hoy significa un estilo de transición. El paisaje, las cosas en tomo persisten, bien que volatilizadas por el sentimiento, reducidas a claros símbolos esenciales. Por otra parte, la cumplida sobriedad de los cantos y letrillas populares le ha movido a simplificar cada vez más la textura de sus evocaciones, dispuestas ya a la sencillez, al vigor y a la transparencia por la condición del poeta que, según nos confiesa, va incitado por «un corazón de ritmo lento».

De esta manera ha llegado al edificio de estrofas, donde el cuerpo estético es todo músculo y nervio, todo sinceridad y justeza, hasta el punto que pensamos si no será lo más fuerte que se ha compuesto muchos años hace sobre los campos de Castilla:

Léase dos o tres veces, sopesando cada palabra, este trozo:

divisaba, lejos, un monte alto y agudo,
ına redonda loma cual recamado escudo,
:árdenos alcores sobre la parda tierra
harapos esparcidos de un viejo arnés de guerra—
; serrezuelas calvas por donde tuerce el Duero
ra formar la corva ballesta de un arquero
tomo a Soria —Soria es una barbacana
cia Aragón —que tiene la torre castellana—.
ía el horizonte cerrado por colinas
curas, coronadas de robles y de encinas;
snudos peñascales, algún humilde prado
nde él merino pace y el toro, arrodillado
bre la yerba, rumia; las márgenes del río

:ir sus verdea álamos al claro sol de estío…

¿No es ésta nuestra tierra santa de la vieja Castilla bajo uno de sus aspectos, el noble y el digno de veneración honda, pero recatada? Mas nótese que no estriba el acierto en que los alcores se califiquen de cárdenos ni la tierra de parda. Estos adjetivos de colores se limitan a proporcionarnos como el mínimo aparato alucinatorio que nos es forzoso para que actualicemos, para que nos pongamos delante una realidad más profunda, poética, y sólo poética, a saber: la tierra de Soria humanizada bajo la especie de un guerrero con casco, escudo arnés y ballestas, erguido en la barbacana. Esta fuerte imagen subyacente da humana reviviscencia a todo el paisaje y provee de nervios vivaces, de aliento y de personalidad a la pobre realidad inerte de la cárdena y parda gleba. En la materia sensible de colores y formas queda así inyectada la historia de Castilla, sus gestas bravías de fronteriza raza, su angustia económica pasada y actual; y todo ello sin ninguna referencia erudita, que nada puede decir a nuestros sentidos.

En otra composición, «Por tierras de España», se habla, en fin, del hombre de estos campos, que

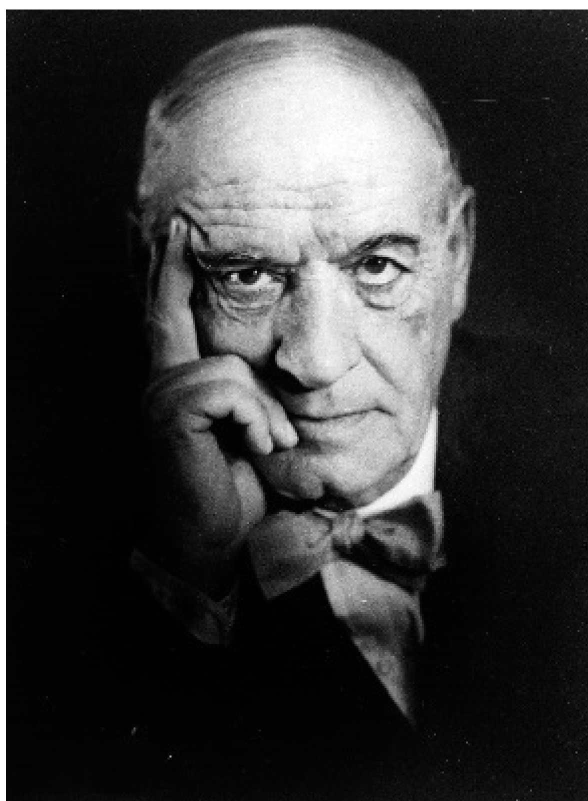
y ve sus pobres hijos huyendo de sus lares;
tempestad llevarse los limos de la tierra
r los sagrados ríos hacia los anchos mares;
:n páramos malditos trabaja, sufre y yerra.

Es el natural producto de estas provincias, donde

réis llanuras bélicas y páramos de asceta
no fue por estos campos el bíblico jardín—;
n tierras para el águila, un trozo de planeta
r donde cruza errante la sombra de Caín.

Como antes el paisaje se alza transfigurado en guerrero, aquí el labriego es disuelto en su agreste derredor y queda sometido trágicamente a los ásperos destinos de la tierra que trabaja.

Julio 1912.



José Ortega y Gasset nace el 9 de mayo de 1883 en el seno de una familia de la alta burguesía ilustrada madrileña. Cursa estudios en el Colegio de Miraflores de El Palo (Málaga), Universidad de Deusto, y Universidad Central de Madrid. Pero fueron determinantes para su formación los tres viajes a Alemania en 1905, 1907 y 1911, donde estudia el idealismo que será la base de su primer proyecto de regeneración ética y social de España. En 1908 es nombrado catedrático de Psicología, Lógica y Ética de la Escuela Superior de Magisterio de Madrid, y en 1910 catedrático de Metafísica de la Universidad Central de Madrid.

Especialmente decisivo es el año de 1914, año de la Gran Guerra, que ve como una quiebra de los ideales ilustrados.

En sus escritos de *Vieja y Nueva Política*, *Meditaciones del Quijote* y *Ensayo de Estética a manera de prólogo* expone su programa de una modernidad latina alternativa. En 1916 emprende su primer viaje a la Argentina, de gran importancia en su trayectoria profesional, y para las relaciones culturales con Iberoamérica. En 1921 publica en forma de libro su diagnóstico de la situación de España en el expresivo título de *España invertebrada*. Y en 1923 ofrece el análisis de su época como *El tema de nuestro tiempo*, consistente en la necesidad de superar el idealismo y volver a la vida, núcleo de su teoría de la razón vital. Esta es fruto de la nueva sensibilidad que advierte en el siglo XX, ejemplificada en el arte nuevo como *La deshumanización del arte* (1925). Su ruptura con la Dictadura de Primo de Rivera tiene lugar en 1929 con ocasión de su famoso curso *¿Qué es filosofía?* En 1930 publica *La rebelión de las masas* que tiene una gran repercusión internacional. Promotor de la Asociación al

Servicio de la República, no se adscribe a ningún partido, y tiene que exilarse en 1936, pasando de París a la Argentina (1939-1942), para recalar finalmente en Lisboa. Aquí prepara buena parte de lo que queda como obra póstuma: el *Velázquez, Sobre la razón histórica, el Leibniz, El Hombre y la Gente, Epílogo*… Regresa ocasionalmente a España, por la cercanía de su familia y para promover iniciativas con el Instituto de Humanidades, con un "apeadero" en Madrid, donde muere el 18 de octubre de 1955.

Notas

[1] Los tomos recientemente publicados, posteriores al VI, recogen principalmente la «obra póstuma» del autor. Respecto a su ordenación, véase la nota antepuesta al tomo VII. (Nota de la sexta edición). <<

[2] Véase *Personas, Obras, Cosas*. (En este mismo volumen). <<

[3] Véase *Personas, Obras, Cosas*. (En este mismo volumen). <<

[4] La exposición exige de todos modos partir de observaciones y problemas psiquiátricos, en que soy completamente profano. Ni que decir tiene que en esta parte, más que en otra alguna, me limito a referir. <<

[5] Freud: *Über Psychoanalyse*, 1910, pág. 2. En esta breve exposición general que hago sigo lo más de cerca posible las lecciones que bajo este título dio Freud en Worcester el año 1909. <<

[6] Ibidem, págs. 12-15. <<

[7] Eduard Hirschmann: *Freuds Neurosenlehre*, 1911, pág. 55. <<

[8] *Über Psychoanalyse*, pág. 21. <<

[9] Breuer: *Die Psychoanalyse Freuds*, 1911, pág. 3. <<

[10] Primera edición, 1904. Tercera, aumentada, 1910. <<

[11] *Loc. cit.*, 11. <<

[12] En alemán: *Flüssigkeit*. <<

[13] *Loc. cit.*, págs. 30 y siguientes. <<

[14] Pág. 32. <<

[15] Véase Freud: *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*, 1910, pág. 20. (De la colección Schriften zur angewandten Seelenkunde. *Heft* 7). <<

[16] Hace unas semanas ha publicado el genial biomecánico Loeb su discurso del Congreso monista de Hamburgo, titulado *Das Leben*, donde resume sus tendencias metódicas. Las obras de Loeb son verdaderamente clásicas en su género, y si algún naturalista tomara sobre sí la traducción de este discurso, baria una excelente obra de expansión cultural, quiero decir, una obra de caridad. <<

[17] Me refiero al tema, hoy muy discutido, de la fantasía de colores en los ciegos de nacimiento. <<

[18] Ed. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phænomenologie*, 1913, pág. 10 y *passim*. <<

[19] Husserl, *loc. cit*., 48 y siguientes. <<

[20] Husserl: *Ideen*, pág. 139. <<

[21] Husserl: *Ideen*, pág. 139. Aprovecho esa ocasión para pedir auxilio en una cuestión terminológica a los que se interesan por la filosofía española, si, como yo creo, filosofía española significa sólo la filosofía explicada en vocablos que sean para españoles plenamente significativos. El caso a que ahora me refiero es tanto más curioso cuanto que se trata de un problema que hoy ha conquistado la atención de toda la filosofía alemana, y, sin embargo, hace muy pocos años —no llegarán a cincuenta— hubieron los pensadores alemanes de buscar o componer de nuevo una palabra con que expresarlo. Esta palabra, «Erlebnis», fue introducida, según creo, por Dilthey. Después de darle muchas vueltas durante años esperando tropezar algún vocablo ya existente en nuestra lengua y suficientemente apto para transcribir aquélla, he tenido que desistir y buscar una nueva. Se trata de lo que sigue: en frases como «vivir la vida», «vivir las cosas», adquiere el verbo «vivir» un curioso sentido. Sin dejar su valor de deponente toma una forma transitiva significando aquel género de relación inmediata en que entra o puede entrar el sujeto con ciertas objetividades. Pues bien, ¿cómo llamar a cada actualización de esta relación? Yo no encuentro otra palabra que «vivencia». Todo aquello que llega con tal inmediatez a mi yo que entra a formar parte de él es una vivencia. Como el cuerpo físico es una unidad de átomos, así es el yo o cuerpo consciente una unidad de vivencias. Como toda palabra nueva, reconozco que ésta es mal sonante. Sin embargo, existe ya en composiciones como convivencia, pervivencia, etc., y sigue formas análogas. Así, de existir, existencia, de sentir, sentencia. Cierto que el diccionario académico no trae aquellas formas compuestas, lo que me hace temer si serán un poco exóticas. Ruego, pues, a los filólogos que se interesen por esta consulta. En tanto que no se encuentra otro término mejor, seguiré usando «vivencia» como correspondiendo a «Erlebnis». <<

[22] Todo acto de conciencia es referencia a un objeto por medio de lo «intencional» de acto. El correlato del acto no es el objeto —por ejemplo, el sol de quien hablo—, sino aquel «objeto inmanente», aquel «sentido» por medio del cual pienso, me refiero al sol. El correlato de la percepción es lo percibido, no el objeto trascendente a mí. Esta distinción, acaso difícil, no puede aquí ser explicada. <<

[23] Así en el *Diario de las Sesiones*. <<

[24] (*Banquete*, 202, e.) <<

[25] (*Fedro*, 265 b.) <<

[26] (*De la desigualdad personal en la sociedad civil*. París, 1823. Página 133). <<

[27] Han aparecido en los tomos I y II de *El Espectador*, bajo los títulos «Ideas sobre Pío Baroja» y «*Azorín*: primores de lo vulgar». (En el tomo II de estas *Obras completas*). <<

[28] *Revista de Occidente*, Madrid, 1935. Pág. 212. <<

[29] *Vieja y nueva política*. (En este mismo volumen). <<

[30] Estas palabras no implican por mi parte un desdén caprichoso hacia ambos autores, que sería incorrecto. Señalan meramente un grave defecto de su obra, que pudo coexistir con no pocas virtudes. <<

[31] Hace poco tiempo —una tarde de primavera, caminando por una galiana de Extremadura, en un ancho paisaje de olivos, a quien daba unción dramática el vuelo solemne de unas águilas, y, al fondo, el azul encorvamiento de la sierra de Gata—, quiso Pío Baroja, mi entrañable amigo, convencerme de que admiramos sólo lo que no comprendemos, que la admiración es efecto de la incomprensión. No logró convencerme, y no habiéndolo conseguido él, es difícil que me convenza otro. Hay, sí, incomprensión en la raíz del acto admirativo, pero es una incomprensión positiva: cuanto más comprendemos del genio, más nos queda por comprender. <<

[32] Para mí, el punto en que nace este concepto de la cultura mediterránea —es decir, no latina— es el problema histórico planteado por las relaciones entre la cultura cretense y la griega. En Creta desemboca la civilización oriental y se inicia otra que no es la griega. Mientras Grecia es cretense no es helénica. <<

[33] *[Viajes italianos* (25 octubre 1780)]. <<

[34] Franz Wickhoff: *Werke*, tomo III, 52-53. <<

[35] *Correspondance*, II, 305. <<

[36] *Verdad y Poesía*, libro VI. <<

[37] Cicerón: *De paradoxa*. <<

[38] Sobre estas relaciones entre el pensar, la atención y el amor, así como sobre las distancias entre el amor y el impulso sexual, puede verse mi libro *El Espectador*, tomos I y II (volumen II de estas *Obras completas*). <<

[39] Véase sobre las relaciones entre razón y vida *El tema de nuestro tiempo* (tomo III de estas *Obras completas*). <<

[40] Platón, véase *Fedón*, 100 d, 101 d. <<

[41] Véase el diálogo *Teetetos*. <<

[42] Estas ideas de 1914 han\ tenido un espléndido e independiente desarrollo en la obra de Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente*, publicada en 1918. <<

[43] Sobre las relaciones entre lo inverosímil y lo poético puede verse, además de lo que sigue, la *Teoría de lo verosímil*, en el ensayo sobre *Renan*, publicado en el tomo del autor *Personas, obras, cosas*. (En este mismo volumen). <<

[44] El concepto de *proporción*, de *medida*, que acude siempre cd labio heleno cuando habla de arte, ostenta bien a la vista su musculatura matemática. <<

[45] «Se creía que lo más sagrado es lo inmemorial, lo antiquísimo», dice Aristóteles refiriéndose al pensamiento mítico. *Metafísica*, 083, b, 33. <<

[46] (*Odisea*: I. 441-42). <<

[47] «Ma pauvre *Bovary* sans doute souffre et pleure dans vingt villages de France à la fois, à cette heure même». —Flaubert: *Correspondance*, II, 284. <<

[48] La figura de Apolonio está hecha con material mítico tomado a la historia de Antíoco. <<

[49] Aun esto diría yo que, en cierto modo, se conserva. Pero me vería obligado a escribir muchas páginas, aquí innecesarias, sobre esa misteriosa especie de alucinación que yace, a no dudarlo, en el placer sentido cuando leemos un libro de aventuras. <<

[50] En un cuaderno de *La Crítica* cita Croce la definición que un italiano da del *latoso*: es —dice— el que nos quita la soledad y no nos da la compañía. <<

[51] Desde el principio nos hemos desentendido del lirismo, que es una gravitación estética independiente. <<

[52] Para Aristóteles y la Edad Media es posible lo que no envuelve en sí contradicción. Lo *compossibile* necesita más. Para Aristóteles es posible el centauro; para un moderno, no, porque no lo tolera la biología, la ciencia natural. <<

[53] En pintura se hace más patente aún la intención del realismo. Rafael, Miguel Ángel pintan las formas de las cosas. La forma es siempre ideal —una imagen del recuerdo o una construcción nuestra—. Velázquez busca la impresión de las cosas. La impresión es informe y acentúa la materia —raso, terciopelo, lienzo, madera, protoplasma orgánico— de que están hechas las cosas. <<

[54] La historia de amor —los *Erotici*— procede de la comedia nueva. Wilamowitz-Moellendorf, en *Greek historical writing* (1008), págs. 22-23. <<

[55] Cita Bergson un ejemplo curioso. La reina de Prusia entra en el cuarto donde está Napoleón. Llega furibunda, ululante y conminatoria. Napoleón se limita a rogarle que tome asiento. Sentada la reina, enmudece; el *rôle* trágico puede afirmarse en la postura burguesa propia de una visita, y se abate sobre quien lo lleva. (*Le rire*. Cap. V.) <<

[56] *Correspondance*, II, 16. <<

[57] Ibid., 370. <<

[58] Ibid., 159. <<

[59] *Correspondance*, II, 261. <<

[60] Ibid. III, 67-68. Véase lo que escribe sobre su *Diccionario de lugares comunes: Oustavus Flaubertus, Bourgeoisophobus*. <<

[61] *Filosofía de la Mitología*, t. I, pág. 101. Estas ideas de Schelling y, en general, todo este libro, son muy poco conocidos, inclusive en Alemania. <<

[62] M. Quinton (nota posterior). <<

[63] He aquí mi pensamiento que hoy me parece muy equívoco. (Nota de 1915). <<

[64] Repito que esto es blasfemia. (Nota de 1915). <<

[65] Hace seis años que se escribió esto, y lo recomiendo a los que han sido sorprendidos por el hecho actual. (Nota de 1916). <<

[66] También esto me parecería hoy una blasfemia si no me pareciera una ingenuidad. Ni la función crea el órgano, ni el órgano la función. Órgano y función son coetáneos. (Nota de 1915). <<

[67] Este concepto leibniziano y kantiano del ser de las cosas me irrita ahora un poco. (Nota de 1915). <<

[68] Esta conferencia fue leída en la Sociedad «El Sitio», de Bilbao, el 12 de marzo de 1910. <<